

Vad döljer 'Angkors leende'?*

AV PETER SCHALK

För några år sedan i samband med ett besök på Musée Guimet i Paris stötte jag på en staty av ett manshuvud, som var uppsatt på en pelare i Salle George Cœdès.¹ Salen låg nästan i mörker och blicken styrdes mot en nisch, som var belyst med strålkastare. Där stod pelaren med manshuvudet, som var kraftigt, nästan fyrkantigt, rakat på huvudet, med sänkta ögonlock, försjunket i meditation och med ett leende på läpparna. Denna staty väckte hos mig en nyfikenhet om innebörden av detta leende och några resultat av efterföljande reflektioner skulle jag vilja presentera här.

Den avbildade mannen visade sig vara en av Angkors största härskare, Jayavarman VII (1181–1220?), som bl.a. lät bygga tempelstaden Angkor Thom med tempelpyramiden Bayon i centrum, där en staty av bodhisattvan Avalokiteśvara förvarades. Jayavarman VII stödde aktivt mahāyānbuddhismen på bekostnad av den tidigare śivaitiska statsreligionen. Mahāyānbuddhistiska och sena hīnayānbuddhistiska skrifter är också en nyckel till hans gåtfulla leende. Detta leende är uppenbarligen en reproduktion av buddhans leende som omtalas i olika texter. På andra statyer av Jayavarman VII, vilka bevarar hela kroppen, avbildas Jayavarman i meditationsställning spelande buddharollen.² Även i inskrifter framgår att han sökte uppta buddhaskapet.³

I skulpturen, som Jayavarman lämnade efter sig avbildas bodhisattvan Avalokiteśvara med tydliga drag av personen Jayavarman.⁴ Det finns dessutom en mycket gåtfull liten staty som i detta sammanhang måste införas.⁵ Statyn avbildar en grupp av tre personer. Den mellersta figuren är

buddhan i meditationsställning. Den högra är Avalokiteśvara och den vänstra är Prajñāparamitā avbildad som kvinna. Som betraktare är man benägen att gå förbi denna grupp, eftersom den inte tycks ha något omedelbart samband med vårt ämne. Men där finns troligtvis ett sådant samband. Det förhåller sig nämligen så att Jayavarman lät bygga två viktiga tempel, det ena, Ta Prohm, till minnet av sin avlidna moder och det andra, Prah Khan, till minnet av sin avlidna fader.⁶ I dessa tempel lät han avbilda sina föräldrar i gestalt av Prajñāparamitā resp. Avalokiteśvara i överensstämmelse

*Föreliggande uppsats bygger på ett föredrag som hållits på inbjudan av Samfundet för Religionshistorisk Forskning i Uppsala i oktober 1981. Materialet till denna uppsats har kunnat insamlas tack vare ett stöd från Alexander von Humboldt-Stiftung i Bonn.

¹ George Cœdès (d. 1969) var medlem av École Française d'Extrême Orient och ledde under många år forskningen om det sydostasiatiska fastlandet. Han var specialiserad på paleografi och epigrafi. Hans forskning är sammanfattade i översiktsarbetet *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie* (Paris 1964).

² Huvudarbetet för Jayavarmans arkitektur och skulptur är P. Stern, *Les monuments khmers du style du Bayon et Jayavarman VII*, Publications du Musée Guimet, *Recherches et documents d'art et d'archéologie*, T. 9 (Paris 1965).

³ Se t.ex. "La stèle de Ta-Prohm", I, *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* 6 (1906), s. 49, 70.

⁴ Jämför Stern, *Les monuments . . .*, fig 198–200 med M. Giteau, *Angkor – un peuple – un art* (Fribourg:1976), bild 151.

⁵ Statyn finns i en privatsamling i Berlin. Den är avbildad som nr 144, sida 229, i svart-vitt i *Das Bild des Buddha*. Mit einem Vorwort von Professor Dr. Herbert Härtel. *Kunstamt Berlin – Tempelhof* (Berlin: 1979).

⁶ Stern, *Les monuments . . .*, s. 65–86.

med vad som framgår av inskrifter.⁷ Om föräldrarna avbildas stående vid sidan om buddhan, vem är då buddhan själv? Är figuren buddhan eller är den Jayavarman som ser sig som vigd åt *buddha-rāja*? Jag tror, att statyn är avsedd att vara tvetydig, men redan egenskapen av att vara tvetydig förräder ett anspråk, nämligen att Jayavarman skulle kunna betraktas som vigd åt *sammā-sambuddha*, en fullständigt upplyst buddha. Den andra tolkningen av statyn är att Jayavarman i enlighet med buddhistisk praxis genom statyn uttrycker *pranidhi*, en "önskan" om att hans föräldrar må uppnå ett upplyst stadium av bodhisattvaskap i den fullständigt upplysta allomfattande buddhans närhet.

Tillsammans med inskrifterna visar sig dessa statyer vara politisk offentlig konst med starka religiösa övertoner och leendet hos Jayavarman tolkas här som ett religiöst uttryck i maktutövningens strategi. Men vi har en lång väg att gå innan argumenteringskedjan har nått dit.

Först måste vi granska en tredje tolkning enligt vilken Jayavarman inte betraktade sig som vigd åt buddhan, utan rent av som identisk med denne. Denna tolkning har förts fram av George Cœdès i en uppsats från 1960 med titeln "Le portrait dans l'art khmer."⁸ Där inleder han med att säga, att den levande kungen kunde bara avbildas på tre sätt, med drag av bodhisattvan Lokeśvara [Avalokiteśvara], med drag av buddhan eller på mänskligt sätt. När han avbildades som bodhisattva skilde han sig inte från avbildningen av höga dignitärer, som också avbildades på det viset. När han avbildades under aspekten av buddhan kan man antaga ("... tout porte à croire ..."), att han identifierade sitt konungsliga väsen med buddhakonungen ("rois-Buddha"), som placerats som staty i Bayons centrala torn [Bayon är ett komplex av kuhlbyggnader som Jayavarman VII lät resa i centrum av tempelstaden Ankor Thom, som är ännu större än Ankor Vats omkrets.] På samma sätt som Jayavarmans föregångare identifierade sitt konungsliga väsen med ett *linga* (som representant för Śiva) eller med guden Viṣṇu och därefter blev *devarāja* eller gudakonung

("rois-dieu"), identifierade Jayavarman sitt väsen med buddhakonungen, ja, han lät i sitt kungarike uppsätta en bild av *jayabuddha* i 23 städer. Ordet *jayabuddha* är här, enligt Cœdès, en beteckning på en staty som avbildar en person Jaya(varman), som deifieras genom att förenas med buddhan i sammansättningen jaya-buddha, "segerbuddha". Cœdès argumentering bygger på att analogin mellan *devarāja* och *buddharāja* är korrekt. Dessutom tror Cœdès, att han har funnit en staty av buddhan, som i själva verket avbildar Jayavarman. Observera, att hos Cœdès är beteckningen *devarāja* och *buddharāja* en beteckning på kungen och skall översättas med "gudakonung" resp "buddhakonung".

Följande kan invändas mot Cœdès. Observera att *devarāja* inte betyder "gudakonung", utan "gudarnas konung" och refererar till guden Śiva och Viṣṇu, men inte till konungen. På samma sätt betyder *buddharāja* inte "buddhakonung" utan "buddhornas konung" och refererar till den högste buddhan i tantrismens panteon, och inte till konungen. Dessutom är det osannolikt att ordet *jayabuddha* skulle vara bildat på namnet Jayavarman, eftersom ordet *jayabuddha* ingår som en beteckning i tantrismens panteon oberoende av Kampuchéas historia. Även om Jayavarman utnyttjade namnligheten mellan sig och *jayabuddha*, så är därmed intet sagt om en identitet, utan kan tolkas som att Jayavarman ser sitt liv vigt åt *jayabuddha*. Cœdès påstående om att en viss staty av buddhan i Musée Guimet (avbildad hos Stern, *Les monuments ...* som nr 197) skulle ha drag av Jayavarman kan diskuteras. Jag kan inte dela Cœdès uppfattning om att kungarna i Angkor skulle ha presenterat sig som gudakonungar. För en

⁷ "La stèle de Ta-Prohm", s. 44; "La stèle de Prah Khan d'Angkor", *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient* 41 (1941) s. 258. Observera, att det inte föreligger någon identitet mellan föräldrarna och Prāṇāparamitā resp. Avalokiteśvara. När föräldrarna liknas vid dessa skall det tolkas som att de var vigda åt dessa.

⁸ Uppsatsen ingår i *Arts Asiatiques* 7(1960). Den finns i sina huvuddelar citerad hos Stern, "Les monuments ...", s. 193. Vi utgår från detta citat.

⁹ Efter Stern, "Les monuments ...", s. 193.

utförlig argumentering se min uppsats "Herkunft und Sinn der Herrscherkulte in Angkor".¹⁰

Det måste också nämnas, att sambandet mellan kung och buddha resp. bodhisattvan inte är upprättat första gången i Kambodja, utan att det finns ett paradigm för detta samband i indiska buddhistiska texter, ett paradigm som använts som tolkningsmönster i många länder i Sydostasien.

När vi nu återgår till statyn av Jayavarman i Salle George Cœdès, avbildas Jayavarman där som människa, som dock visar sitt livs vigning till buddhan genom att reproducera dennes leende och detta i en speciell historisk situation.

Vad som är spännande med Jayavarman VII är att han som *härskare* försöker förverkliga buddhanaturen inom sig. Det låter som en paradox: denne härskare som använde våld och krig under hela sin regeringstid försöker förinnerliga buddhanaturen.¹¹ Men paradoxen kan upplösas, tror jag, genom att vi relaterar Jayavarman VII leende till buddhans leende, som har en alldeles speciell innebörd, som inte är oförenlig med politiska ambitioner. Buddhans leende har en speciell innebörd och vi bör därför göra oss kvitt föreställningen om att buddhans leende enbart uttrycker frid, frihet och upphöjdhet, eller att det döljer ett mysterium. Leendet döljer inget mysterium, men det korresponderar faktiskt inte heller mot något som den väntar sig som inte studerat mahāyānas buddhologi. Men innan jag kommer in på detta måste jag säga några ord om Angkor, Jayavarmans centrum.

Som en allmän inledande bakgrund till Kambodjas historia kan nämnas, att området mellan Sydkinesiska sjön och Thailandbukten utsattes för indiskt inflytande från omkring 100-talet e.Kr. och att indierna där träffade på en neolitisk kultur, som de förvandlade från subsistensproduktion till bytesvaruproduktion i förbindelse med statsbildning och en politisk regionalism. Med sig hade indierna även hinduismen och buddhismen. Hinduismen började som en icke-sekteristisk smärtatradition, men redan vid slutet av 500-talet kan man spåra sekteristiska grupperingar och även politisk-syn-

sekteristiska försök att överbygga denna sekterism. Under Angkortiden mellan 802–1432 intar tron så Śiva – vilket inte är detsamma som śivaismen som sekt – tidvis en dominerande ställning på grundval av tantriska traditioner i en rikskult kring *deravāja*, "gudarnas konung" (Śiva) och en kult kring hans tecken, ett *linga*.

Buddhismen fanns redan fram till 500-talet i någon oidentifierbar form av hīnayāna, men från 600-talet härstammar de första lokésvarastatyerna som bär vittnesbörd om mahāyānas ankomst till Kambodja. Enligt min tolkning av kinesiska annaler fanns mahāyāna redan från slutet av 400-talet i Kambodjas vagg, i riket Fu Nan. Mahāyāna upplevde sin triumf under Jayavarman VII, men ersattes redan på 1200–1400-talet genom påtryckningar från Thailand med hīnayāna i dess theravadaform. Sedan dess är Kambodja ett theravada-land.

Indiernas viktigaste bidrag var enligt min mening att de införde ett nytt produktionsätt som gjorde upprättandet av en "hydraulisk stat" möjligt, alltså av en stat som bygger på intensiv jordbruksproduktion på nationell bas med hjälp av konstbevattning. Ett sådant statsbyggande förde med sig nödvändigheten av ändrade egendomsförhållanden, som i sin tur skapade svåra konflikter. Ett led i att reducera effekterna av och att förebygga dessa konflikter var produktionen av en statsideologi, till vilken hinduismen och buddhismen fick anpassa sig. Inskrifterna och den offentliga konsten blev ett led i maktutövningens strategi, så även buddhans leende som övertogs av Jayavarman VII. En analys av "Angkors leende" bör sålunda ses mot bakgrund av hela den politiska utvecklingen samtidigt som detta leende kan stå för religionen som helhet. En analys av "Angkors leende" blir på så sätt en analys av förhållandet mellan reli-

¹⁰ För rikskulten i Angkor se min uppsats "Herkunft und Sinn der Herrscherkulte in Angkor", *Studia Orientalia* (1982).

¹¹ Även i detta har han motsvarigheter. De mest berömda är Aśoka (272–236 f.Kr.) i Indien, Duṭṭhagāmaṇi (104–80 f.Kr.) i Sri Lanka och den kinesiska Liang-dynastins Wu Di (502–549 e.Kr.).

gion och politik i Kampuchea under Angkors tid.

Angkor var uppbyggd efter förebild av en indisk *nagara*, en "stad" som var ett rituellt, politiskt och ekonomiskt centrum, ett centrum för redistributionen och konsumtionen av landets resurser, men inte för produktionen av resurser. Handel och hantverk var utanför den liksom även jordbruket. I staden bodde härskaren och hans familj, ämbetsmän, präster, munkar och slavar, livegna och tvångsarbetare till dessa kategorier. Angkor liksom t.ex. Anurādhapura i Sri Lanka var inga städer i vår mening utan var i huvudsak ett rituellt centrum. Det fanns t.ex. inte ett enda inhemskt mynt under hela Angkors historia från 802–1432. Inom parentes kan jag nämna att ordet Angkor ju är en språklig anpassning till khmer av sanskrit *nagara*. Ordet betyder *nagara*, "stad" eller "Staden."

I området mellan Pnom Kulen i norr och de stora sjöarna i söder kunde p.g.a. den höga intensiva jordbruksproduktionen 1,9 miljoner människor försörjas!¹² Det är ungefär lika många människor som fransmännen fann i *hela* Kampuchea på 1860-talet. Denna stad och stat var genombruten av inbyggda och införda konflikter. Den största konflikten framkallades av den under Angkor genomdrivna distriktsindelningen efter indiska förebilder i Kauṭīliya Arthasāstra efter rena administrativa och territoriella kriterier utan beaktande av den lokala byorganisationens autonomi. Byarna inkluderas för uppbördens skull i den nya provinsindelningen. Denna uppbörd, som inte var skatt, utan arrendeavgift, förvandlade byarna från ägare av mark till arrendatorer. Som exempel kan nämnas följande: Kungen tvingade fram inkomser till ett tempel, Prah Khan, från 8 176 byar. För templet tjänstgjorde 208 532 människor. Förbrukningen av ris är angiven till 38 000 ton per år.¹³

Jayavarman var en våldsam erövrare i en följd av tidigare härskare som med idealet om *digvijaya*, hämtat ur Mahābhārata, hade underkuvat grannfolk. *Digvijaya* betyder "seger i himmelsriktningarna" och var en omskrivning för ett erövringskrig i syfte att

öka resurserna i skattkammaren. År 1190 intog han Campā och delade upp landet i två provinser och lät släktingar styra dessa.¹⁴ I en inskrift utmålar han sig själv på följande sätt: "När fienderna såg konungen i sin skrämmande uppsyn försedd med vapen, stängde de sina ögon och slöt sina armar likt ormar och tappade sina pilar".¹⁵ Satsningen av pengar på religiösa byggnader var kolossal. En inskrift nämner att han lät uppsätta 20 400 statyer av gudomligheter i guld och silver.¹⁶ Vid ett tempel, Prah Khan, fanns 1 622 tempeldansöser.¹⁷

Det fanns även inre konflikter i landet, bl.a. fick han 1182, kort efter trontillträdet, nedslå ett uppror.¹⁸ Dessa uppror är väldigt intressanta att följa upp, men tyvärr är det alltid bara segraren som ger oss sin tolkning av händelserna. Dessa uppror kunde möjligtvis berätta om skikt-specifika intressen, som drevs mot varandra och som utgjorde svåra problem för integrationen av staten.

Medan det är utom allt tvivel att Jayavarman ekonomiskt ruinerade sitt land och med våld och köp av lojaliteter försökte hålla riket samman, förbindes han dock med andra värderingar, som gör honom till en mångtydig gestalt. I en av hans skrifter står att han led av sina undersåtars lidande mer än av sitt eget lidande och att folkets lidande är härskarens lidande.¹⁹ För Jayavarmans del tillkommer nu också hans leende, som ju inte stödjer bilden av honom som våldsverkare. Är detta leende bara en mask, en grimas? Nycklen till förståelsen av Jayavarmans leende, tror jag, finns i några buddhistiska texter, särskilt två, nämligen i en sen hīnayānatext ur Sārvāstivādinskolan, en text som heter Avadānaśataka "de hundra hjältedåden" och som är från ca 100-talet e.Kr. Den andra texten är Mahāprajñāpara-

¹² B P Groslier, "La cité hydraulique angkorienne: exploitation ou sur exploitation du sol?", Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient 66 (1979) s. 191.

¹³ Efter Stern, Les monuments . . . , s. 182.

¹⁴ ibid., 180.

¹⁵ loc.cit.

¹⁶ ibid., 182.

¹⁷ loc.cit.

¹⁸ loc.cit.

¹⁹ ibid., 180.

mitāsāstra (Mpś), en mahāyānatext ur Mādhyamikaskolan. författad av Nāgārjuna på 100-talet e.Kr.²⁰ Båda dessa texter talar om buddhans leende, men eftersom Jayavarman kopierade det får dessa texter även gälla honom.

I Mpś talas i dunkla ord om buddhans leende. Där sägs, att buddhan från födelse till födelse varit en liten insekt, men att han genom att förvärva förtjänster, nått fram till den stora visdomen. Alla andra människor kan göra som han, men somligas ansträngningar är förgäves – de faller nedåt. Och nu kommer ett dunkelt uttalande som ser ut som svart humor. Det står i texten, att när buddhan konstaterat, att några föll nedåt, så *därför* log han.²¹ Då man inte kan tro, att buddhan tillskrevs sjuk humor kan vi miss-tänka, att leendet har en annan innebörd.

Låt oss gå vidare i Mpś av Nāgārjuna. Där står på ett ställe, att när Bhagavān långsamt återvänt från sin försjunkenhet i meditation (*samādhi*) och när han hade mediterat över hela världen med sitt heliga (inre) öga, log han med hela kroppen.²² Texten framställer en ovanlig kontrast: först djup försjunkenhet och sedan ett leende med hela kroppen. Nāgārjuna tyckte väl också, att buddhans beteende var egendomligt, så att han kände sig manad att kommentera detta, men han gör det underfundigt i ord som bara fördunklar buddhans beteende för oss. Nāgārjuna säger, att orsaken till att buddha ler med hela kroppen är att han kan förvandla hela sin kropp till en stor mun²³ (dvs. att hela kroppen får innebörden av den leende munnen.) Men faktum är att Nāgārjunas kommentar leder oss in på en väg till förståelse av leendet och vi skall nu gå på den vägen tillsammans.

Vi går till ett textavsnitt i Avadānaśataka. Där står,²⁴ att när buddhorna ler, så utgår ur deras mun strålar som är blå, gula, röda och vita. Detta textställe ger oss en nyckel till förståelsen av leendet. I den buddhistiska kosmologin korresponderar de fyra färgerna mot de fyra *mahābhūtas*, elementen, jorden, vattnet, elden, vinden,²⁵ dvs. att buddhan i texten jämföras med en kosmisk varelse, ur vars mun de olika beståndsdelarna av universum utgår. Textstället är med

andra ord en hänvisning till en inom mahā-

²⁰ Texten är utgiven som Avadānaśataka. A Century of Edifying Tales Belonging to the Hinayāna, Ed. by J. S. Speyer, Bibliotheca Buddhica III (St. Petersburg: 1902). Till den som vill arbeta med en översättning kan rekommenderas följande arbete: Avadānaśataka, Cent Legendes (Bouddhiques), traduits du sanskrit par Léon Feer, Annales du Musée Guimet (Paris:1891). Båda utgåvorna har en faststående nummerordning på avadānas. De anges i fortsättningen med dessa nummer.

Nāgārjuna, Le traité de la grande vertu de sagesse (Mahāprajñāparamitāsāstra) par Étienne Lamotte, Tome 1, Bibliothèque du Muséon 18 (Louvain:1944). Observera särskilt kapitel XIV, s. 431–528. Texten förkortas i det följande till Mpś. De båda här nämnda texterna är inte alla texter, som handlar om buddhans leende, men de är typiska. En annan text är Divyāvadāna, men den ger inget nytt utöver vad som sägs här.

²¹ Mpś, s. 441.
Se även Mpś s. 439: "Il connaît la misère des êtres ---. C'est pourquoi il rit de tout son corps (*sarvakāyāt smitam karoti*)."

²² Mpś, s. 438. Lamotte översätter ordet *smita* (sanskrit) konsekvent med "skratt". Men *smita* kan också översättas med "leende". Den senare översättningen har stöd i indisk, buddhistisk ikonografi. Den förra saknar detta stöd. En skraitande *buddha* finns inte, inte ens i Kina. Där finns en varelse som kallas Pu-tai och som skrattar (med hela kroppen, tycks det). Men Pu-tai är inte Sākyamuni, utan bodhisattvan Maitreya, som färgats av en inhemsk kinesisk förebild. Han kallas också Mi la. För ett arbete om Pu-tai se F D Lessing, Yung-Ho-Kung, An Iconography of The Lamaist Cathedral in Peking, The Sino-Swedish Expedition Publications 1 (Stockholm:1942), s. 15–35. Leendet med hela kroppen nämns även i Mpś, s. 439, 440, 441, 442, 453, 454, 518, 527.

²³ Nāgārjunas förklaring lyder i Mpś, s. 441: "Le Buddha qui a obtenu la maîtrise (*aśvarya, vaśitā*) sur l'univers peut rendre tout son corps pareil à la bouche ou aux yeux". Buddhan kan även le med ögonen (Mpś, s. 440 f). Nāgārjuna frågar också: "Comment le Buddha, toujours si grave (*guru*), peut-il vivre ainsi?" Han svarar att buddhan inte ler utan ett allvarligt skäl. Skälet är: "Le Buddha va prêcher la Prajñāparamitā et d'innombrables êtres (*asaṃkhyeyasatva*) continueront la lignée du Buddha (*buddhagotra*): voilà la grave raison". Med detta uttalande förbindes leendet explicit med förkunselserksamheten. Mpś, s. 453 skiljer mellan två typer av leenden, den ena typen är "leendet med kroppen" och den andra är "leendet med porerna". I det förra fallet log han med en grov del (*śhūlabhāga*) och i det senare fallet med en fin del (*sūkṣmabhāga*). Det senare skall uppfattas som stegring av den intensitet varmed buddhan ler.

²⁴ Avadānaśataka nr. 1–10 samt nr 20.

²⁵ Abhidharmakośa de Vasubandhu 1, traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin (Paris et Louvain:1923), s. 16.

yānabuddhologin, särskilt i Lalita Vistara,²⁶ välkänd föreställning om buddhan som *mahāpuruṣa*, som "stor människa". Denna föreställning har gamla rötter i vedisk religion (Rg x.90) och indoeuropeisk religion och har upptagits av mahāyāna, som utrustade buddhan som *mahāpuruṣa* med speciella *lakṣaṇas*, "kännetecken".²⁷ Men grundidén om buddha som *mahāpuruṣa* är universaliseringen och att allt utgår från och återgår till honom.

Låt oss se vidare på samma textställe i Avadānaśataka. Där berättas, att de olika ljusstrålarna återvände tillbaka till buddhan och proklamerade högtidligt, att där(ute) finns inget annat än obeständighet, lidande och frånvaro av *ātman*.²⁸ Strålarnas återvändande till buddhan kan tolkas som att allt i universum skall söka sin existensgrund i den kosmiska buddhan.²⁹

Men låt oss nu se på ett textställe ur Mpś, där det universella draget hos buddhan och leendet uttryckligen förbindes med varandra. Texten ter sig vid första anblicken grotesk, men den kan ges en djup mening. Texten berättar att buddhan sträckte ut sin tunga över miljoner av världar och började sedan att le. Då utgick miljontals strålar ur hans mun och på strålarna satt alla föregående buddhas som predikade för att människorna skulle bli fullständigt upplysta.³⁰ Man kan tolka texten bokstavligt. Då blir den löjlig, men man kan också tolka tungan som uttryck för talet, att med andra ord den kosmiska buddhan genom sina många historiska uppenbarelseformer predikar den frälsande sanningen för hela världen *och att han därefter log*. Leendet är alltså helt uppenbart en form av *kontakttagande* i samband med frälsningsverket.

Jag tror att vi nu också kan förstå den första inledande texten ur Mpś, där buddhan sägs ha lett, *därför att några föll och misslyckades i sin frälsning. Leendet är ett inbjudande och instämmande leende till människorna att vända sig till den allomfattande buddhan för att bli frälsta från allt, som är lidande, förgänglighet och utan ātman*.

Leendets innebörd som en inbjudan till frälsning är uppenbar i en uppbygglig berättelse i Avadānaśataka. Där berättas en his-

toria om en fattig flicka som smörjer buddhans fötter med olja utvunnen ur sandelträ. Plötsligt blir hela staden såsom genom ett under fylld med doften av sandelträ. Flickan är hänryckt av detta under, faller ned vid buddhans fötter och uttrycker önskemålet om att hon må bli en *pratyekabuddha*³¹ i en kommande födelse. Då log buddhan och förutspådde henne att hon en dag skall återfödas såsom en *pratyekabuddha* med namnet Gandhamādana, "den som förtjusar med väldoft".³² Leendet på buddhastatyerna kan annorlunda uttryckt uppfattas som en överföring till ikonografi av en berömd replik, som brukar läggas i buddhans mun, då han vände sig till världens människor i frälsningssyfte, nämligen repliken: "Kom och se."³³

Leendets innebörd kan sammanfattas i tre punkter:

²⁶ Lalita Vistara. *Leben und Lehre des Śākya-Buddha*. Textausgabe mit Varianten Metren und Wörterverzeichnis von S. Lefmann (Halle:1902), s. 9, 45, 84, 103, 272, 350, 426.

²⁷ Lalita Vistara . . . , s. 14, 101, 105, 270, 282, 428.

²⁸ Avadānaśataka nr. 1–10 samt nr 220. – I Mpś ges flera förklaringar till varför buddhan utstrålar ljusstrålar: "... c'est pour manifester sa supériorité (*viśeṣa*) qu'il lance de grands rayons, a fin que tous les êtres divins et humains . . . puissent le connaître *de visu* (s. 437 f). "... certaines personnes sont animées d'une foi pure (*śraddhāvisuddhi*) et d'un grand respect (*satkāra*) . . ." s. 442). "... le Buddha veut manifester sa sagesse, " (s. 442). "... les rayons lancés par le Buddha font que tous entendent la loi et trouvent le salut" (s. 443). "Certains hommes que les rayons ont touchés, ne trouvent pas le salut" [sic!] (s. 452). Se även s. 480. Utstrålningen och leendet nämnes tillsammans i Mpś s. 452 och 526.

²⁹ Avadānaśataka nr. 1–10 samt nr 220. För en argumentering se den fortsatta framställningen.

³⁰ Mpś, s. 456. Nāgārjuna tolkar texten bokstavligt: en stor tunga är ett bevis för att man talar sanning. Se Mpś, s. 457, 462, 464 ff.

³¹ Avadānaśataka, nr 28. En *pratyekabuddha* (sanskrit) eller *paccekabuddha* (pāli) är en varelse som har blivit upplyst, men bara för sig själv, inte för andra.

³² Jämför denna berättelse med Mpś, s. 459. Där berättas om en gammal fattig kvinna som ger sina sista matrester till buddhan och därpå blir *pratyekabuddha*.

³³ Här avses päliformeln *ehi, passa (imam dhammam)* "kom och se (denna lära)", som var en inbjudan till alla av buddhan. Formeln står i Digha-Nikāya 2, s. 217;3, s. 5, 227; Saṃyutta – Nikāya 1, s. 9; 4, s. 41, 272;5, s. 343; Aṅguttara-Nikāya 1, s. 158; 2 s. 198. – Skillnaden mellan att se läran och att se buddhan är minimal. Den beror på en perspektivförskjutning, men är ingen avgörande skillnad. Mahāyāna och tantrismen

1. det hänvisar till buddhans-lärans allmakt,
2. det hänvisar till en gemenskap av alla varelser med varandra och med buddhan och
3. det hänvisar till lagbundenheten bakom vad som synes vara en godtycklig mångfald i världen.

Men nu till saken: "Angkors leende" sitter inte på buddhan, utan på en härskare i en speciell historisk situation, en härskare som kämpade med svåra integrationsproblem genom sin ekonomiska politik.³⁴ Dessa försökte han lösa på sedvanligt sätt med (legaliserat) våld och köp av lojaliteter i ett speciellt redistributionssystem, som jag inte kan gå in på här. Men även statsideologin var ett medel att försöka lösa integrationsproblemen. Denna statsideologi utformades redan före Jayavarman i form av en kult kring *devarāja*, en lingsakult och en anfäderskult och Jayavarman "buddhiserade" denna rikskult utan att förändra dess funktion som integrerande faktor. I denna ideologi ingick dessutom monumentalarkitekturen och världsbilden som helhet, världen som ett *maṇḍala*, vars innebörd är att alla erfarenheter styrs mot ett centrum. Angkors största tempelstad, Angkor Thom, är anlagd som ett stort *maṇḍala*,³⁵ som på ett liknande sätt som leendet skildrar gemenskapen, enheten och allmakten i centrum. Jayavarmans leende och med den hela härskarideologin var avsedd att reducera samhälls-komplexitet genom att hänvisa till makten, gemenskapen och lagbundenheten hos den leende Jayavarman. Hans leende i den politiska offentliga konsten var därmed ett led i maktutövningens strategi. Det visar sig alltså att Jayavarmans leende inte döljer något mysterium, *utan att leendet är en mystifikation av vanmakten hos ett överskikt, som genom överexploatering av landets resurser*³⁶ *hade urholkat förutsättningen för samhällets bestånd.* Efter Jayavarman VII var landet ruinerat och inte en enda byggnad byggdes efter honom. Efterföljande härskare "drog fram" landet till 1432, då staden intogs av thailändarna. Men inte ens thailändarna ville ha denna förbrukade stad som stödjepunkt i sin expansion. Så småningom växte glömskans grönska över An-

gkor till dess att fransmännen på 1860-talet återupptäckte Kampuchéas historia bl.a. till politisk användning för prins Sihanouk och Pol Pot.³⁷ Den förre byggde in i sin "khmer-socialism" buddhismen, kungadömet och "socialismen" och den senare tog Angkor Vat som uttryck för ett eftersträvarvärt mål om politisk autarki på grundval av ekonomisk autarki, som skulle uppnås genom återuppbyggnad och utvidgad utbyggnad av jordbruket efter Angkors modell.

har fullbordat denna perspektivförskjutning. I Mpś s. 518f är detta att se buddhan en höjdpunkt. Mpś, s. 526 beskriver i detalj hur buddhan ser ut såsom en allomfattande, strålande, leende varelse sittande på en lejontron.

³⁴ "Angkors leende" bärs inte bara av statyer av Jayavarman VII, utan även av statyer av Avalokiteśvara, Prajñāpāramitā och av devatās (gudomligheter). Deras leende kan betraktas som besläktat med buddhans, eftersom de ju faktiskt uppvisar en väsensgemenskap resp. närhet till buddhan. Men varför ler ett visst väsen med fyra huvuden vid några av tornen, som tillhör bayonstilen och var uppförda på uppdrag av Jayavarman VII? Se t.ex. bild nr 108 i M. Giteau, Angkor – Un peuple – Un art (Fribourg: 1976)! Vad föreställer detta fyrhövdade leende väsen? Jag vill ansluta mig till tolkningen av detta väsen som *samantamukha*, "(väsen med) ansikten åt alla håll." Denna beteckning refererar till Avalokiteśvara i Saddharmapuṇḍarikasūtra. Avalokiteśvara ser åt alla håll, en egenskap som antyder hans allstädes närvaro. Beakta länken mellan Avalokiteśvara och Jayavarman VII: leendet. Det är naturligtvis inte uteslutet att detta fyrhövdade väsen refererar till de fyra vädersträcksgudarna i indisk kosmologi, men mot bakgrund av Jayavarmanshängivenhet för Avalokiteśvara synes mig tolkningen som *samantamukha* vara rimlig.

³⁵ Stern, Les monuments . . . , plan A.

³⁶ Groslier, "La cité hydraulique . . .", s. 191 ff. Paul Mus, som också har skrivit om Angkors leende och därvid förtjänstfullt tagit fram ställen i buddhistiska texter till belysning av innebörden av leendet, har inte tillkännagivit att han förstått ordet "politik", som han också förbinder med leendet. Titeln på hans uppsats håller inte vad den lovar, eftersom den exklusivt konstvetenskapliga och filologiska metod som han företrädde var oförmögen att resultera i en samhällsanalys. Men honom tillkommer förtjänsten att *ana* att Jayavarmans leende var ett led i maktutövningens strategi. Se hans arbete: P. Mus, "Le sourire d'Angkor. Art, foi et politiques bouddhiques sous Jayavarman VII," *Artibus Asiae* 24, 1 (1961), s. 363–381.

³⁷ För prins Sihanouks ideologi se H Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft*, 2. Burma, Kambodscha, Laos, Thailand (Wiesbaden 1967), s. 236–260. För Pol Pot se O Weggel, *Kambodscha 1975/76*. *Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg* 87 (Hamburg 1977).

Historiepsykologi och Psyko-historia

Religionspsykologiska teori- och metodproblem

AV KURT BERGLING

Inom ett flertal teologiska discipliner utgör frågor om psykologisk tolkning en angelägen problematik vid analys av historiskt material. Men här erbjuder sig omedelbart frågan om vad som är psykologiserande tolkning resp. vad som kan göra anspråk på att vara vetenskaplig psykologi. Att psykologisk forskning, av vilken religionspsykologin utgör en avgränsad del, använder psykologisk testning av nu levande individer som huvudsaklig källa till kunskap om psykologiska processer är en självklarhet, vilken inte kräver närmre utläggning. Men den angelägna frågan är: *Hur kan psykologiska processer på individ-, grupp- och samhällsnivå i en gången tid, som vi endast har i behåll i form av historiska dokument, utforskas?*

Här anmäler sig omedelbart två grundhållningar till det psykologiska problemet: Kan jag nöja mig med att från psykologi/religionspsykologi hämta tolkningsmodeller att applicera på mitt historiska material, eller är mitt källmaterial startpunkten för ett psykologiskt studium vars yttersta syfte är att baserat på trans-historisk och tvär-kulturell psykologisk mätning lägga en grund för vidareutvecklandet av psykologisk förklaring av psykologiska processer i "det religiösa livet"?

Med utgångspunkten, att varje teologisk disciplin bör ha dels helt unika uppgifter som inte kan fullgöras av någon annan disciplin, dels gemensamma uppgifter av generell betydelse för det religionsvetenskapliga

studiet, följer, att båda grundhållningarna är legitima inom teologin som helhet. Det är angeläget, att psykologiskt orienterade studier, för vilka psykologi är att betrakta som hjälpvetenskap, kan bedrivas inom en rad teologiska discipliner. Det torde heller knappast kunna bestridas, att en rad religionspsykologiska undersökningar lika gärna eller med fördel kunde betraktas som religionshistoriska eller kyrkohistoriska, eftersom de till såväl problem som metod huvudsakligen hör hemma inom nämnda discipliner.

Så snart en sådan undersökning av historiska fenomen ger sig ut för att vara ett empiriskt psykologiskt studium måste man emellertid på densamma kunna använda samma kvalitetskriterier, som är gängse inom vetenskaplig psykologisk forskning. Nyligen har i denna tidskrift presenterats ett förslag till metod för psykologiskt studium av historiskt material (Åkerberg, 1981b). Eftersom den där föreslagna metoden helt eller delvis sätter ur spel vanligen icke kontroversiella fundamentala förutsättningar för vetenskaplig forskning, såväl humanistisk som beteendevetenskaplig, finns det anledning att här *principiellt granska vilka kriterier som bör kunna ställas på undersökningar, som ger sig ut för att vara empirisk psykologisk forskning.* Den av Åkerberg (1981b) föreslagna metoden ger anledning att i det följande sporadiskt hämta exempel ur hans författarskap till belysning av de

mer principiella frågeställningarna.

Det torde också vara av intresse inom alla historiskt orienterade teologiska forskningsgrenar att få en inblick i de möjligheter, som i dag ges, att bedriva ett i strikt mening empiriskt psykologiskt studium av det "religiösa livet" i gången tid. Därför kommer i det följande också att presenteras aktuella utvecklingslinjer för sådan forskning.

Psykologiska universaler

Utgångspunkten för denna artikel är antagandet, att fundamentala psykologiska processer i det "religiösa livet" utgör psykologiska universaler dvs. fungerar rent funktionellt på samma sätt såväl trans-historiskt som tvärkulturellt. Bakom historiskt och kulturellt betingade olikheter antas sålunda existera fundamentala psykologiska strukturer av central betydelse för att förstå det "religiösa livet". Tre exempel på sådana exklusiva religionspsykologiska forskningsområden kring studiet av psykologiska universaler är mystik erfarenhet, moralutveckling och tankeutveckling. De tre grundproblemen är: (1) kan man bortom variationer i uttrycken för mystik erfarenhet genom att separera ut variationer som kan hänföras till personlighets- och kulturvariabler blottlägga en (eller flera) bakomliggande psykologiska universaler? (2) Kan man bortom traditions- och kulturbundna etiska normer blottlägga psykologiska universaler, som beskriver den struktur av successiva utvecklingssteg som människan vid sina etiska bedömningar genomgår? (3) Kan man bakom teologisk och annan problemlösning blottlägga de successiva utvecklingssteg människans intellektuella bearbetning av sin livssituation genomgår?

Det är för lösandet av sådana religionspsykologins unika forskningsuppgifter, liksom för en rad mindre exklusiva, såsom beskrivningar och kartläggningar av religiösa och livsåskådningsfenomen i historia och nutid, religionspsykologin behöver metoder att göra psykologiska mätningar¹ och jämförelser av religiösa erfarenheter hos religionsstiftare, religiösa reformatorer och

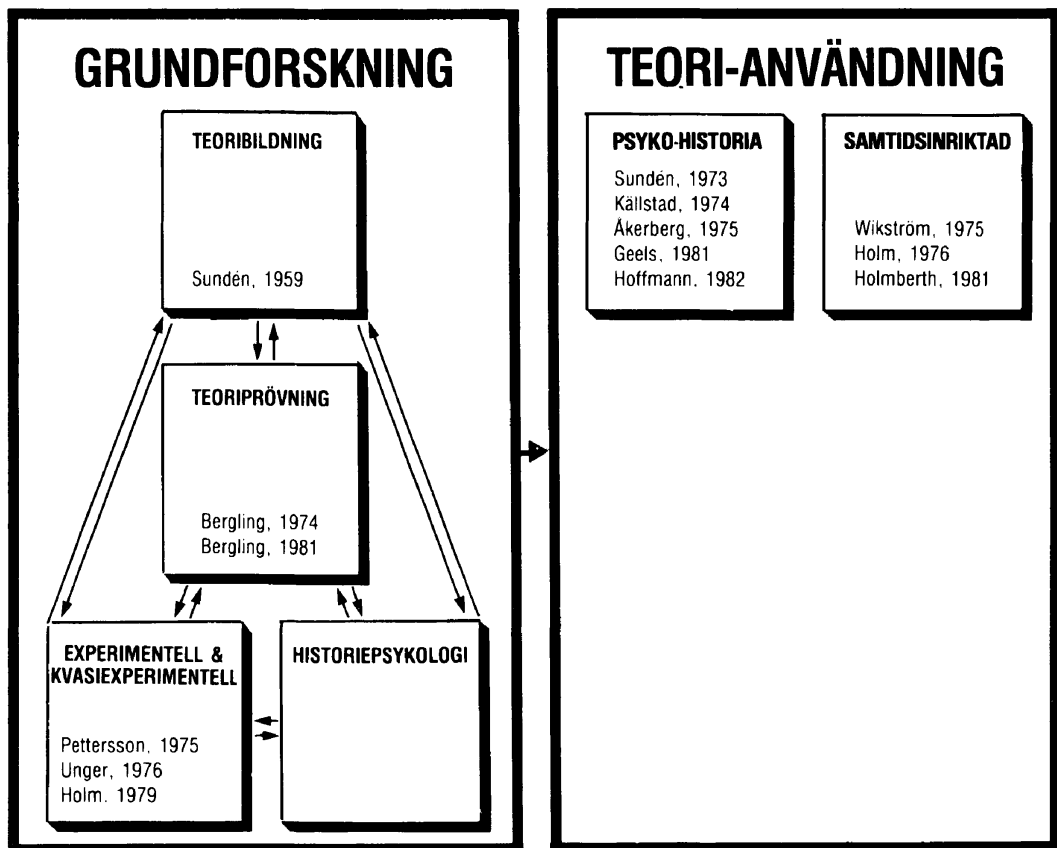
vanliga människor under konstanthållande av effekter av bl.a. kön och kultur.

Hjalmar Sundén (1959) framstår som den hittills ende svenske religionspsykolog, som gjort ett allvarligt försök att komma bortom både religions- och kyrkohistoria till beskrivning av processer, som uppträder som psykologiska universaler, dvs. uppträder oavsett variation i personlighets- och kulturvariabler. Då saknades emellertid ännu metoder att i strikt mening göra psykologiska mätningar på basis av historiskt material. Hans lärjungar har i stor utsträckning kommit att tillämpa hans teori för tolkning av personligheter ur religions- och kyrkohistorien, men på grund av för trubbiga redskap inte lyckats komma vidare i kartläggandet av de psykologiska universalerna.

Förutsättningarna för att kunna utveckla vetenskaplig teori om psykologiska universaler har emellertid på ett radikalt sätt förändrats i och med det senaste årtiondets genombrott i utvecklandet av historiepsykologiska mätmetoder. Därför kommer i det följande att behandlas dels grundläggande frågor kring utvecklande och användning av vetenskaplig psykologisk teori, dels metodfrågor vid psykologiskt studium av historiskt material. En rad grundläggande distinktioner kommer att göras: mellan religionspsykologisk grundforskning och teori-användning; mellan psykologisk mätning och psykologisk interpretation; liksom mellan psyko-historia och historiepsykologi. Som bakgrund ges först definitioner av de tre begreppen psykologi, historiepsykologi och psykohistoria, samt en kortfattad översikt över de senaste 15 årens svenska religionspsykologiska forskning för att visa de olika forskningsinriktningarnas inbördes förhållande och bidrag till vad som allmänt kallas religionspsykologi.

¹ Med psykologiska mätningar avses här sådana mätningar om vilka de mätningstekniska egenskaperna och därmed också mätfelens storlek kunnat fastställas. Rent tekniskt sker detta genom bestämning av mätningarnas reliabilitet och validitet.

Psykologiska mätningar kan exemplifieras med både kvantitativa och kvalitativa metoder, vilkas egenskaper fastställs genom kontrollmätning, bl.a. genom utnyttjande av oberoende bedömare.



Figur 1 Översikt över religionspsykologisk forskning i Sverige

Definitioner

Med *psykologi* avses i denna artikel det vetenskapliga empiriska studiet av det mänskliga beteendet under uppfyllande av de krav på vetenskaplighet, som närmare kommer att utvecklas i avsnitten om det vetenskapliga språket, falsifierbarhet och verifiering. Enligt detta betraktelsesätt kännetecknas vetenskaplig psykologi av ett vetenskapligt språk med väldefinierade termer, baserar kunskapssökandet på psykologiska mätningar, har som mål att utveckla vetenskaplig teori om det mänskliga beteendet, samt därför kräver att resultaten ska vara såväl replikerbara som falsifierbara.

Vid försök att psykologiskt utforska historiska problem har i internationell forskning två forskningstraditioner utvecklats, en historiepsykologisk och en psyko-historisk.

Med *historiepsykologi* avses psykologisk

forskning baserad på historiskt källmaterial, under uppfyllande av ovan nämnda krav på vetenskaplig psykologi.

Med *psyko-historia* avses hermeneutiskt orienterad forskning som för förståelse av historiska och nutida skeenden på individ-, grupp- eller samhällsnivå använder psykologisk teori som tolkningsmodell, men utan att uppfylla ovan nämnda krav på empirisk vetenskaplig psykologi.²

² Under hela 1970-talet har det pågått en livlig debatt om metodproblem inom psyko-historisk forskning resp. historiepsykologisk forskning.

Metodfrågor i psyko-historisk forskning har bl.a. behandlats av Banks (1976), Coles (1975), deMause (1975a,b,c, 1977), Kren & Rappoport (1976, och Lawton (1978). Metodfrågor i historiepsykologisk forskning har bl.a. behandlats av Bass & Farrow (1977), Broehl & McGee (1981), Demos (1970), Foucault (1966), Runyan (1981).

Kritiken mot den psyko-historiska metoden har varit

Svensk religionspsykologisk forskning – en kortfattad översikt

De senaste 15 årens religionspsykologiska forskning vid de svenska teologiska fakulteterna presenteras schematiskt i figur 1. Beroende på sin plats i den vetenskapliga forskningsprocessen kan ett antal avhandlingar och andra större arbeten grupperas efter deras grundläggande intention, dvs. antingen grundforskning med syfte att utveckla vetenskaplig religionspsykologisk teori, eller teori-användning, psyko-historisk eller samtidsinriktad.

Grundforskningen låter sig indelas i fyra delaspekter: (1) teoribildning, (2) teoriprövning, (3) experimentell och kvasiexperimentell forskning, samt (4) historiepsykologi.

Hjalmar Sundén framstår med sin teori om religiösa roller som den ende självständiga svenske religionspsykologiske teoribildaren (Sundén, 1959), men en rad andra psykologiska teorier har spelat en central roll i svensk religionspsykologisk forskning. Bland sådana teorier kan nämnas: Berger och Luckmans kunskapsociologiska teori, Festingers resonanst teori, djuppsykologiska teorier härrörande från Sigmund Freud, Erik H. Erikson, Carl Jung, m. fl., Jean Piagets utvecklingsteori, Ronald Goldmans teori om religiöst tänkande, Lawrence Kohlbergs teori om moralutvecklingen, samt James W. Fowlers teori om "faith development". Två av dessa teorier, nämligen Jean Piagets utvecklingsteori (Inhelder & Piaget, 1958, 1964) och Lawrence Kohlbergs teori om moralutvecklingen (Kohlberg, 1958, 1976, 1978) vilka båda utgör integrerade delar av James W Fowlers teori om "faith development" (Fowler, 1981) har gjorts till föremål för tvärkulturell teoriprövning (Bergling, 1974, 1981).

De centrala forskningsmetoderna inom den vetenskapliga psykologin är experimentella eller kvasi-experimentella. Sådan forskning står i ett ömsesidigt beroendeförhållande till teoribildning och teoriprövning, men strävar även att explorativt lägga grund för teoriutveckling (Pettersson, 1975;

Unger, 1976; Holm, 1979).

Av två skäl är det väsentligt att till grundforskningen även räkna historiepsykologi, dels därför att de flesta teologiskt intressanta personligheterna ur religions- och kyrkohistorien inte är tillgängliga annat än via historiskt källmaterial, dels därför att nya framsteg inom psykologisk testning baserad på dokument ur historia och nutid (Donley & Winter, 1970; Richards, 1981) gjort, att det inte längre är uteslutet att historiepsykologi vid sidan av experimentell psykologi (Deconchy, 1979, 1980) kan komma att få avgörande betydelse för den framtida religionspsykologiska teoribildningen.

Den andra stora gruppen undersökningar kan klassificeras med termen teori-användning, dvs. genom grundforskning utvecklad religionspsykologisk och psykologisk teori tillämpas här vid tolkning av samtida och historiskt material. Den samtidsinriktade och psyko-historiska teori-användningen kännetecknas av en strävan att i hermeneutisk mening "förstå"³ historiskt och nutida material i ljuset av religionspsykologisk och psykologisk teoribildning.

Det finns gott om exempel på psyko-historisk teorianvändning (Sundén, 1973; Källstad, 1974; Åkerberg, 1975; Geels, 1981; Hoffman, 1982) och även några exempel på samtidsinriktad teorianvändning (Wikström, 1975; Holm, 1976; Holmberth, 1980).

stark, som framgår av bl.a. Brink (1975), Ebel et al. (1981), Fitzpatrick (1976), Frank (1979), Goeppert (1977), Manuel (1971), McLoughlin (1980), Rockwood & Cocks (1977), Strozier (1976) och Woods (1974).

³ Det förefaller som om de hermeneutiskt orienterade svenska religionspsykologerna med "hermeneutik" avser en teori och metod för textinterpretation. (Åkerberg, 1982a, s. 2 definierar uttryckligen hermeneutik som tolkningskonst av olika texttyper). Deras arbeten ger inte intryck av att de tagit nämnvärt intryck av vare sig den filosofiska hermeneutiken eller den "nya hermeneutiken" i vilken fenomenologi, existentialism, språkfilosofi och psykoanalys integrerats. Inte heller den kritiska teorin från Frankfurt-skolan har satt några djupare spår. Av de fem stora hermeneutiska teoribildarna Emilio Betti (1962), Hans-Georg Gadamer (1960, 1975), Paul Ricoeur (1971), K.-O. Apel (1967, 1977) och Jürgen Habermas (1970) är det endast Gadamer och Ricoeur som någon enstaka gång hänvisas till.

Det är sålunda två grundläggande vetenskapliga betraktelsesätt som lever sida vid sida inom svensk religionspsykologisk forskning: det hypotetiskt-deduktiva betraktelsesättet som dominerar grundforskning och ett hermeneutiskt som dominerar teori-användning.

Religionspsykologins framtid behöver emellertid inte bestämmas av ett val mellan dessa två till synes oförenliga vetenskapliga betraktelsesätt. Det förefaller nämligen som om den nya kunskapsteoretiska position med åtföljande forskningsmetodiska konsekvenser, som presenterats i Donald T. Campbells (1977) omfattande metodutveckling inom psykologin erbjuder just den framtidsmöjlighet religionspsykologin behöver, sedan de fruktlösa motsatserna "kvantitativa" och "kvalitativa" metoder, "mjuka" och "hårda" data, osv, kunnat ersättas av ett betraktelsesätt enligt vilket alla typer av information är väsentliga i kunskapssökandet, men där å andra sidan ingen möda får lämnas spard i utvecklandet av rigorösa metoder att utnyttja den komplexa mångfalden av information.

Två forskningstraditioner vid studiet av historiskt källmaterial

Sigmund Freud gjorde (1939) en *psyko-historisk* tillämpning av sin teori på ett religionshistoriskt material, men det är främst genom Erik H. Eriksons arbeten⁴ den djuppsykologiska forskningstraditionen kommit att dominera den psyko-historiska forskningen.

Från sitt ursprung i psykologin blev psyko-historia redan på 1950-talet en hjälpvetenskap till andra discipliner, som historia, samhällskunskap, och religionshistoria. Trots att det är allmänt accepterat bland såväl psykologer (t.ex. Wohlwill, 1973) som bland psyko-historiker (t.ex. Kren & Rapoport, 1976; deMause, 1975b) att Eriksons teori hittills saknar verifiering genom teori-prövning, har denna likväl kommit att få vidsträckt användning som heuristiskt hjälpmedel vid kausala tolkningar av barndoms-

upplevelsers betydelse för den senare personlighetsutvecklingen. Det är inte heller ovanligt inom den psyko-historiska litteraturen, att man under hänvisning till sina "teorier" på basis av gissningar eller mycket svagt källmaterial drar långtgående slutsatser (s.k. "vilda analyser") för tolkning av händelser i den senare utvecklingen (t.ex. Åkerberg, 1975, s. 45–93). Dess utövare nöjer sig inte sällan med elementära kunskaper i psykologi och hävdar, att grundliga kunskaper i moderdisciplinen, t.ex. religionshistoria, är det väsentligaste för att kunna göra en rätt psykologisk (sic) tolkning av materialet (t.ex. Åkerberg, 1981a, passim).

Historiespsykologin erbjuder en helt ny möjlighet för de forskare som vill bedriva psykologiskt studium av historiska fenomen. Eftersom de vill bygga sina analyser på psykologiska testningar av historiska personer, är grundliga kunskaper i psykologi för dem en nödvändighet. Den personlighetspsykologiska testningstradition de söker applicera vid historiskt studium har en nästan exakt 100-årig historia, med början i Francis Galtons första försök på 1880-talet att åstadkomma standardiserade test, för mätning av den inre erfarenheten i perception och känslor. Under i synnerhet perioden 1925–1945 gjordes stora framsteg inom personlighetstestningen. På 1960-talet lade R. B. Cattell (1963, 1966) och H. J. Eysenck (1963, 1966) grunden för den överskådliga forskningen kring personlighetsdrag, s.k. traits. Den huvudlinje inom främst amerikansk religionspsykologi som söker utforska "extroverta" och "introverta" personligheter har sin grund i forskningen kring traits. På de senaste åren har ett uppvaknande skett bland personlighetspsykologerna, som nu börjar inse, att longitudinell information är absolut nödvändig för utvecklandet av teorier om den livslånga

⁴ Erik H. Eriksons teori, det s.k. psykogenetiska paradigmet finns utförligt presenterat i hans "Childhood and Society" (1950). Hans forskningsmetod och i synnerhet de komplicerade källkritiska problemen behandlade han i Daedalus 1968 (Erikson, 1968). Vid sidan av Luther-studien (1958) är hans "Gandhi's Truth" (1969) den mest kända.

personlighetsutvecklingen. Därvid har också frågorna kring psykologisk testning på basis av historiskt källmaterial fått förnyat intresse.

Med D. T. Campbells banbrytande insatser, i synnerhet introducerandet av multitrait-multimethod-matrisen (Campbell & Fiske, 1959) som revolutionerade den psykologiska testningen, och hans nyligen presenterade tillämpning därav på case study (Campbell, 1975) har, kombinerat med hans kunskapsteoretiska antaganden om möjligheterna att utforska den "psykologiska verkligheten", hans "naturalistic epistemology" (Campbell, 1959, 1977), lagt en ny grund för historiepsykologins utveckling.

Tre exempel. Två undersökningar av religiös utveckling under barndoms- och ungdomsåren kan belysa skillnaderna mellan historiepsykologi och psyko-historia. Goodich (1973) studerade efterlämnat självbiografiskt material från de över 500 helgon som var föremål för lokal eller universell kult under perioden 1215 – c:a 1334, vilket exemplifierar en historiepsykologisk inriktning. Åkerbergs (1975, ss. 45–93) studium av Nathan Söderbloms barndom och ungdom exemplifierar en psyko-historisk forskning.

Både Goodich och Åkerberg arbetar under likartade betingelser i två avseenden: båda har endast tillgång till historiskt material och är därför begränsade till ex post-facto analyser, vilket principiellt omöjliggör kausala förklaringar, och båda har endast tillgängligt bräckligt källmaterial.

Psykologisk forskning kring utveckling under barndoms- och ungdomsåren har visat, att levnadsbetingelserna och det kontinuerligt pågående sociala samspelet mellan individen och hans/hennes allra närmaste omgivning (föräldrar, syskon, m.fl.) är ett mycket komplicerat samspel med djupgående konsekvenser för individens personlighetsutveckling. Kartläggandet av detta komplexa samspel, ofta kallat socialisationsbetingelserna, betraktas i psykologisk forskning som nödvändiga förutsättningar för att förstå individens utveckling.

I sitt försök att förstå förhistorien till helgonens omvändelse, motiven för omvändel-

se, och förekomsten av karismatiska gåvor såsom visioner m.m., kartlade Goodich så långt källmaterialet tillåter de c:a 50 st 1200-talshelgon om vilka man har tillförlitliga uppgifter om barndoms- och uppväxtvillkoren. Huvudkällor till helgonens liv utgjordes av de 66 volymerna "Acta sanctorum quotquot coluntur . . ." utgivna 1863–1940 av Socii Bollandiani, kompletterade med de sedan 1882 alltjämt utkommande komplementen "Analecta Bollandiana", samt de av F. Caraffa et al. åren 1961–1970 utgivna 12 volymerna "Bibliotheca sanctorum". Goodich analyserade det sociala mönstret i familjesituationen, de känslomässiga relationerna mellan föräldrar och barn, kraven från föräldrar och omgivning på barnet, osv. I medvetande om kausalitetsproblemet i historisk forskning avstod Goodich från kausala påståenden och utnyttjade i stället det omfattande materialet för prövning av olika omvämdelse-teoriernas hållbarhet (bl.a. Starbuckss teori).

Åkerbergs studium av Nathan Söderbloms barndom och ungdom (1975, ss. 45–93) utgör ett exempel på psyko-historisk tolkning inom religionspsykologin. Tor Andrae (1931, s. 35f) har beskrivit barnuppföstringsmetoderna i det Söderblomska barndomshemmet:

... mot sina egna barn använde han / Jonas Söderblom/ uppföstringsmetoder, som enligt vårt sätt att se voro ovisa i sin fordringsfullhet. Han ville inte veta av något pjåsk. 'Man får inte gå och tycka synd om sig själv', lydde en av hans husregler. Voro barnen sjuka ålades de att vara friska, voro de förkylda, förbjödos de att hosta. / . . . / Hade man huvudvärk, var det tillräckligt att ställa sig under pumpen och badda huvudet med kallt vatten. Även annars var vatten och svält de enda läkemedel han gillade och som han framför allt använde för egen del. Mera riskabel var hans metod för själens hårdande. För att vänja barnen av att vara mörkrädda ålades de – det var under vistelsen i Hälsingtuna – att i tur och ordning ombesörja klämtningen i klockstapel. Höst och vår var där ganska mörkt,

och i det skumma rummet i stapelfoten stod ofta en svart kista i väntan på begravning.

Så extrema uppfostringsmetoder, att de skulle kunna betecknas som psykisk barnmisshandel, vilka också resulterat i att flera av Nathan Söderbloms syskon fått anpassningssvårigheter, måste rimligtvis ha fått de mest genomgripande konsekvenser för Nathan Söderbloms egen utveckling. Tolkningen av dessa uppfostringsmetoders konsekvenser ger blyxtbelysning åt skillnaden mellan historiepsykologisk och psyko-historisk forskning.

Medan en historiespsykologisk forskare skulle ta den mycket omfattande psykologiska litteraturen om effekter av olika uppfostringsmetoder (se Lindzey & Aronson, 1968; Mussen, 1970) liksom personlighetspsykologisk och omvändelsepsykologisk forskning som startpunkt för utvecklandet av sina analysmetoder, väljer en psyko-historiker som Åkerberg en helt annan väg. Han har (1981a, 1981b) presenterat sin metod, som en tolkning med hjälp av tre interpretationskomponenter: källkritik, tradition och teori. Genom sin källkritiska metod har Åkerberg motiverat, varför han *inte* utnyttjar information från Söderbloms syskon och andra närstående för att få sådan information om uppväxtvillkoren, som brukar betraktas som nödvändig vid socialpsykologiskt studium. Mot bakgrund av Åkerbergs religionshistoriskt grundade traditionsbegrepp blir det förståeligt, varför han ägnar ett flertal sidor vardera åt Nathans fars rosenianska fromhet, hans bibelsyn och bibelbruk, Nathans upplevelse av faderns religiösa utveckling, och de religiösa riterna i hemmet, medan uppseendeväckande nog uppfostringsmetoderna i hemmet ägnas *totalt sju rader* (s. 73). Uppenbarligen i övertygelsen att tradition och teori ska ge en "psykologisk förståelse" av de studerade texterna, väljer Åkerberg som tredje interpretationskomponent William James (1902) teori. Inte ens den rad undersökningar om religiös omvändelse som Åkerberg räknar upp (s. 31, not 64) utnyttjar han för att försöka förstå varför Söderblom inte långt

tidigare än som skedde genomgick sin omvändelse.

Det kännetecknande för psyko-historisk tolkning är sålunda upphöjandet av en eller flera teoretiska utgångspunkter till tolkningsmodell, vilken därefter appliceras på det historiska materialet utan att fråga efter kriterier på en "rätt tolkning" eller en "bästa tolkning". Metoden saknar därför möjligheter att komma utanför sina från början givna teoretiska utgångspunkter och kan därför inte användas för vidareutvecklande av den psykologiska grunden till tolkningen. Ett historiepsykologiskt arbetssätt åter, skulle inte bara komma till väsentligt andra tolkningar av förhållandet mellan Nathan och hans far, liksom av den religiösa utvecklingens förlopp, utan dessutom ge underlag för verifiering/falsifiering av hypoteser deducerade ur de använda teorierna.

Man får av Åkerbergs arbeten (1981a, 1981b) intrycket, att han främst ser religionspsykologins forskningsobjekt vara studiet av intressanta personligheter ur historia och nutid. Men eftersom den vetenskapliga psykologin har ett långt större forskningsfält, vilket omfattar utvecklingspsykologi, inlärningspsykologi, personlighetspsykologi och socialpsykologi finns det anledning att också exemplifiera framgångsrik historiepsykologisk forskning inte enbart om intressanta personligheter, utan även av socialpsykologiska fenomen. Ett exempel härpå är Sirois (1982) analyser av epidemisk hysteri, om vilken kyrkohistorien ger talrika exempel, bl.a. "danssjukan" i Aachen år 1373, "demonopati" i sydfranska kloster på 15- och 1600-talen, Janseniterna i Paris på 1700-talets mitt, osv. En omfattande inventering av det senaste århundradets psykologiska forskning kring epidemisk hysteri gav Sirois hela 88 undersökningar, vilka möjliggjorde utvecklandet av en psykodynamisk tolkning av nämnda fenomen. Sirois undersökning exemplifierar samtidigt en typ av socialpsykologiskt fenomen, som Åkerbergs metod (1981a, 1981b) "tre interpretationskomponenter" omöjligen kan tillämpas på, eftersom varken de berörda individerna (så som vi möter dem i brev, dagböcker, m.m.) eller fromhetstraditionen kan ge adekvata

psykologiska modeller för tolkning av sådana fenomen, eller ens den för psykologisk tolkning nödvändiga informationen om fenomenet. Härtill krävs främst vad Åkerberg kallar "sekundärkällor", vilka måste tillmätas långt större värde för det psykologiska studiet än han tillmäter dem.

Det vetenskapliga språket

En grundförutsättning för utvecklandet av en empirisk vetenskaplig teori är ett vetenskapligt språk. Detta skiljer sig från vardagsspråket genom konsekvent utnyttjande av väldefinierade termer. De begrepp, som ingår i en vetenskaplig psykologisk teori måste uppvisa god *validitet*. Oavsett om teorin utvecklats på basis av kvantitativa eller kvalitativa mätningar måste begrepps innehållet vara så väldefinierat att exempel på detsamma klart kan skiljas från exempel på närbesläktade begrepp. Klassificering av fenomen, oavsett om det sker på basis av verbalt material eller objektiva test, måste uppvisa hög diskriminationsförmåga, dvs. förmåga att skilja observationer, tillhöriga mängden av de situationer begreppet definitionsmässigt ger sig ut för att representera, från situationer som icke representerar begreppsmängden. Detta betecknas vanligen *innehållsvaliditet*. Replikerbarhetskravet (det första kravet på allt vetenskapligt arbete) dvs. kravet att i princip varje undersökning ska kunna upprepas på basis av den givna informationen och bekräfta undersökningens riktighet genom uppnående av samma resultat, förutsätter explicit och exakt definiering av alla begrepp och kriterier på vilka fenomen som tillhör deras innehållsmängd resp. icke tillhör samma mängd.

Av empiriska psykologiska begrepp krävs vidare *begreppsvaliditet*, dvs. att de fungerar psykologiskt på förväntat sätt i förhållande till andra begrepp. Om t.ex. religiositet antas fungera på visst sätt i förhållande till motståndskraft mot frestelser, prövas begreppsvaliditeten hos religiositet genom en hypotetisk-deduktiv forskningsprocess med hypotesprövning av nämnda samband, vilket verifieras/falsifieras.

En tredje typ av validitet benämns *kriterierelaterad*. Den bestäms genom att empiriskt studera samband mellan en mätning och andra relaterade mätningar. Så snart det finns tillgång till mätningar på samma individer vid flera tillfällen ges möjlighet att studera den *prediktiva validiteten* (en specialtyp av kriterierelaterad validitet). Denna är särskilt väsentlig för kontroll av begrepp som ingår i en utvecklingspsykologisk teori enligt vilken bestämda förväntningar om förändringar vid den senare tidpunkten kan uppställas.

De religionspsykologiska begreppen uppvisar starkt varierande validitet, från praktiskt taget perfekt begrepps- och innehållsvaliditet i t.ex. Lawrence Kohlbergs bestämning av stadierna i moralutvecklingen (Kohlberg, m.fl. 1978) till helt undermålig validitet i t.ex. den av Åkerberg (1975) beskrivna religiösa utvecklingssekvensen vilken uppges följa ett slags "stationer": kamp, kris, självuppgivelse, omvändelseupplevelse, religiös mognad. Ingen av de använda termerna har fått sådan definition att de kan anses ha vare sig begreppsvaliditet eller prediktiv validitet. Begreppet "kris" har getts helt annan innebörd än den gängse i psykiatrisk litteratur och den slags kris som ingår i en religiös utvecklingssekvens kan inte på basis av de givna definitionerna skiljas från andra kriser som inte leder vidare i den religiösa utvecklingen.

Definitioner som kan uttryckas med något av de artificiella språken logik eller algebra utgör det ideal mot vilket utvecklandet av en vetenskaplig terminologi strävar. Det är inget mål att övergå från det vanliga språket till ett artificiellt, men väl att uppnå samma precision i användningen av det vanliga språket, i syfte att nå så långt som möjligt i uppfyllandet av det andra vetenskapliga grundkravet, nämligen kommunicerbarhet.

Facktermer intar en särställning inom det vetenskapliga språket. Kompetenta forskare använder dem konsekvent med deras tekniska innebörd, utan att för varje gång upprepa den för alla välkända definitionen. Trots uppräknade av 14 nyare handböcker i sin referenslista har emellertid Åkerberg (1981a, s. 251) lyckats ge felaktiga beskriv-

ningar av fundamentala beteendevetenskapliga begrepp som attitydskala⁵ (s. 26), skattningsskala (s. 26), rangordningsskala (s. 26), Guttman-skala (s. 26) och standardisering (s. 28), vilket vore otänkbart om han tillgodogjort sig åtminstone någon av de angivna handböckerna.

När begreppen kombineras till satser uppkommer nya definitionsproblem. Replikerbarhetskravet i det vetenskapliga arbetet ställer bestämda krav på det vetenskapliga språket. Ett exempel ur Åkerbergs avhandling (1975, s. 17) kan belysa denna punkt. Nathan Söderbloms far uppges där vara "typexempel på primärreligiositet när denna är som mest 'äkta' ". Replikerande av en sådan sats kräver två uppsättningar definitioner: (a) definitioner av tre typer av religiositet: primär-, sekundär- och tertiärreligiositet, samt (b) definitioner av minst två grader av äkthet. För replikerbarhet av Åkerbergs sats krävs alltså minst 3×2 kommunicerbara definitioner som möjliggör för oberoende forskare att komma fram till samma klassificering. Några definitioner med acceptabel diskriminationsförmåga ges emellertid ej i avhandlingen!⁶

Teorins falsifierbarhet

En vetenskaplig teori består av ett antal generella satser, s.k. postulat. Dessa antas ha visst värde på grund av sin förmåga att förutsäga väsentliga skeenden. Hypoteser är uttryck för vissa av de konsekvenser, som kan förväntas om teorin är sann. Teorin betraktas som valid i den utsträckning som de hypoteser som deducerats ur postulaten får empiriskt stöd. Teorin är uttryckt på vetenskapligt språk.

Denna bestämning av innebörden i begreppet vetenskaplig teori skiljer sig på väsentliga punkter från det mjuka begrepp "teori" Åkerberg använder i sina skrifter. Han avser nämligen med "teori" ett antal satser, som erhållits på induktiv väg, t.ex. hans "teori" om den dubbla lidandesaspekten (Åkerberg, 1982a).

Utöver det förhållandet att Åkerberg inte

kräver att teorin ska vara falsifierbar, gör han ett par andra logiska fel i sin "teori-användning", dels vid kombinerandet av teorier vid teori-användningen, dels beträffande teorins plats i den "hermeneutiska cirkeln".

Det logiska felet vid den av Åkerberg (1981a, 1981b, 1982a) föreslagna metoden att kombinera teorier vid försök att förklara ett fenomen kan illustreras med figur 2. Vid försök att förklara fenomenet F (den mängd som finns inom kvadraten) låter Åkerberg

⁵ Åkerberg skriver: "Skattningsskalorna, som är den enklaste typen av attitydskala, kännetecknas av att individen bedömes vid varje försöksfråga utan att jämföras med någon annan person" (s. 26).

Satsen innehåller fyra fel: (1) Ett attitydskala består definitionsmässigt alltid av ett antal attitydfrågor. Åkerberg skiljer här inte på den enskilda attitydfrågan och attitydskalan. Denna består av ett antal frågor som alla mäter en bakomliggande teoretisk construct, vilken oftast demonstrerats genom faktoranalys.

(2) Åkerberg sammanblandar vidare försökspersonens bedömning och forskarens användning därav. Varje attitydfråga innebär att försökspersonen gör en skattning av t.ex. ett påståendes riktighet (ex. "Präster är välutbildade", vilket besvaras med "Instämmer helt", "Instämmer delvis", "Tar delvis avstånd", "Tar helt avstånd"). Svaren på alla frågor som ingår i samma skala summeras, eller transformeras på annat sätt, för att ge en "poäng", vilken forskaren använder för att göra jämförelser mellan individer eller grupper, alternativt för att beskriva individer eller grupper.

(3) Varje fråga i skattningsskalan kan visserligen användas separat, men då detta ökar svårigheten att fastställa frågans mätningstekniska egenskaper, innebär varje frågas förlängning av skalan att dess s.k. mätfel minskas. Därför är man mycket försiktig med utnyttjandet av enskilda frågor för beskrivning av enskilda individer. Å andra sidan används ibland enskilda frågor för att beskriva attityder hos grupper, eftersom ökning av antalet försökspersoner åter minskar mätfelet beträffande gruppens attityd (t.ex. angiven som ett medelvärde).

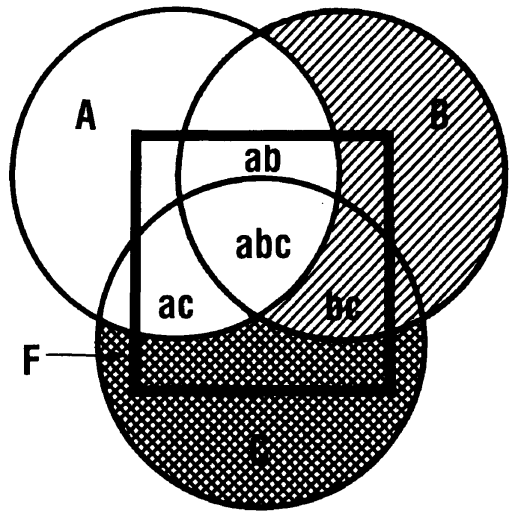
(4) Den enklaste typen av attitydfråga ger endast svarsomöjligheterna "ja" och "nej" (ex: "Forskningsresultat är pålitliga"). I skattningsskalorna används vanligen fler skalsteg, oftast 4,5 eller 7, från ett högsta värde till ett lägsta värde (ex: från "instämmer helt" till "tar helt avstånd").

⁶ Hänvisningen till tre inte helt överensstämmande definitioner av begreppet "mogen religion" hos James, Allport och Clark (Åkerberg, 1975, s. 36) utan att han själv tar ställning i form av en egen definition måste anses oacceptabel! Ingen av de tre nämnda auktoriteterna har definierat "mogen religion" med tillfredsställande validitet och diskriminationsförmåga.

först teori A förklara så mycket som möjligt, varefter teori B får förklara sin del av det som återstår att förklara. Teori C används sedan bara för att komplettera de föregående teorierna A och B. Genom Åkerbergs strategi omöjliggöres kontroll av vilken av de tre teorierna, som bäst kan förklara fenomenet F. De i figuren inritade sektorerna ab, bc, och ac, samt abc utgör exempel på delmängder, som alternativt kan förklaras genom minst två teorier. Genom denna strategi omöjliggöres både verifiering av de erhållna tolkningarna och bedömning av de använda teoriernas värde för tolkningen. Det är ett genomgående drag i den psyko-historiska forskningstraditionen, att den inte anger kriterier på en "rätt tolkning" eller ens kriterier på en "bästa tolkning". En historiepsykologisk undersökning och därtill ett elegant exempel på hur ett stort antal teoretiska lösningar kan värderas mot varandra i strävan att nå fram till en bästa lösning utgör studien "Why did Van Gogh cut off his ear" (Runyan, 1981).

Det andra logiska felet i Åkerbergs "teori-användning" gäller teorins plats i den "hermeneutiska cirkeln" (Åkerberg, 1981a, 1981b, 1982a). I Gadamers (1960) anda utvecklar Åkerberg den vetenskapliga forskningsprocessen som en kontinuerligt pågående "hermeneutisk spiral", i vilken varje ny kunskap bildar förutförståelse för fortsatt kunskapsuppnående. Så långt är hans referat av Gadamer korrekt. Men när han så plötsligt inför användandet av psykologiska teorier i forskningsprocessen, inför han en statisk teorianvändning. Teorin med dess begreppssystem förblir fixerade till sin innebörd och hela teorin används för den pågående tolkningen. Hur orimlig hans teorianvändning därvid blir framgår tydligast av hur han utnyttjar William James teori. Denna teori, som först framlades redan år 1902 borde enligt Åkerbergs sätt att tala om den "hermeneutiska spiralen" under mer än 70 års tid hunnit successivt förändras med utnyttjande av den ackumulerade forskningen. Men man får i Åkerbergs avhandling (1975) intrycket, att han anser att William James sett hela sanningen redan 1902!

Som kontrast mot Åkerbergs



Figur 2. Modell av felaktigt teorikombinerande.

teorianvändning framstår D. T. Campbells (1977) synsätt som förenligt med det hermeneutiska betraktelsesättet. Campbell låter de psykologiska teorierna kontinuerligt vidareutvecklas i en dialektisk process, där forskarna aldrig tillåts att använda endast en teori, utan tvingas att som minimikrav på vetenskaplig forskning alltid pröva minst ett annat tänkbart tolkningsalternativ. Teorierna blir härigenom delar i hans s.k. "triangulation", enligt vilket han, likt pejlingen efter en nödsignal i mörkret för bestämning av dess ursprung kräver minst två observationspunkter, så står för Campbell den psykologiska realiteten alltid som ett avlägset mål för det vetenskapliga arbetet, uppnåeligt endast genom en successiv förutsättningslös prövning av ett mycket stort antal betraktelsesätt, som tillsammans tagna kan ge det mönster som utgör den bästa teorin om fenomenet.

Kravet på verifiering

Ett tredje grundkrav i all empirisk forskning är kravet på verifiering. Detta gäller i synnerhet alla *generella satser* som genom sin form anger, att forskaren anser sig kunna på basis av sitt stickprov (en eller många slumpvis valda individer ur en klart definie-

rad mängd) göra generaliseringar till övriga medlemmar av samma population, eventuellt med explicit angiven grad av sannolikhetsteoretisk säkerhet (uttryckt i signifikansnivåer, vanligen 95 eller 99 % säkerhet, dvs. med ett beräknat risktagande för felaktighet i slutsatsen med 5, resp. 1 %). Kausala påståenden är den viktigaste gruppen av generella satser, som måste verifieras oavsett om analyserna avser historiskt eller nutida material.

Ett exempel kan belysa även denna punkt. Huvudpunkten i Åkerbergs teori om traditionsförmedlingen, vilken tillika är huvudargumentet i hans avhandling om Nathan Söderbloms religiösa utveckling 1866–1894 är ett kausalt påstående om effekten av en påstådd "religiös kraft" som utgår från personer med "primärreligiositet" (Åkerberg, 1981b, s. 116). I sin psyko-historiska forskningsmetodik "Tolkning och förståelse" (1981a, 1981b) gör han denna punkt i teorin om traditionsförmedlingen till nödvändig och odiskutabel (obs!) del av den obligatoriska⁷ andra interpretationskomponenten "Traditions- och kontextfrågor". Hans teori, som kan klassificeras som en primitiv teori,⁸ kan sammanfattas i fem satser (postulat), av vilka denna huvudpunkt är nr. 3:

Hos individer med det moget religiösa sentimentets kännetecken (dvs. primärreligiösa) verkar den fördjupade personliga gudserfarenhetens dynamik, vilket innebär att hon omedvetet avger intryck om inifrån utgående religiös kraft, som är för omkringvarande svårbestämbar, men oemotsäglich (Åkerberg, 1981b, s. 116).

Om en sådan sats ska bli något annat än icke-vetenskaplig para-psykologi krävs självklart verifiering av existensen av en sådan "religiös kraft" och av dess påstådda resultat! Verifieringskravet gäller naturligtvis alla generella satser,⁹ oavsett om de dessutom – som här – innefattar icke-verifierade hypotetiska fenomen.

För verifiering av ett kausalt påstående av denna enkla typ "om A så B" (t.ex. postulat 3, ovan) krävs en serie steg. Först kontrolleras att satserna "om A så icke-B" och "om

icke-A så B" är falska. Därefter kontrolleras att inte den uppmätta effekten av A egentligen är att härleda från en med A samvarierande variabel C, eller med andra ord en kontroll av att A verkligen mäter A och inte är substitut för en annan bakomliggande variabel C. Det finns vidare anledning kontrollera att den förväntade effekten av A på B inte uteblivit på grund av en suppressorvariabel D, som när den uppträder tillsammans med A tar ut dess verkan på B. o.s.v. Verifierande av kausala satser är en komplicerad procedur, men vetenskapen är inte betjänt av att forskare avstår från försök till verifiering/falsifiering av de kausala påståenden som görs. Åkerbergs avhandling (1975) vimlar av overifierade kausala påståenden, både generella satser och speciella satser.

⁷ Av Åkerbergs "tre interpretationskomponenter" (1981b) förutsätter den andra komponenten "traditions- och kontextfrågor" att alla religionspsykologiska fenomen ska studeras inom ramen för en religiös traditionsförmedling. Det karakteristiska för tvärkulturell och trans-historisk psykologisk forskning är emellertid en strävan att studera de psykologiska processerna som utgör psykologiska universaler genom att försöka komma bakom de situations- och kulturbundna faktorernas inverkan på de psykologiska processerna. En teori om traditionsförmedling blir därför ur psykologisk synvinkel en teori om social inlärning och därmed inte principiellt skild från övriga psykologiska teorier. Kontextfrågorna åter utgör en del av det källkritiska problemet och visar på det otillfredsställande i Åkerbergs statiska metod att göra materialgrupperingar.

⁸ Med primitiv teori till skillnad från vetenskaplig teori avses, att en primitiv teori uppvisar följande karakteristika: (1) den är inte den mogna slutprodukten i en successiv verifieringsprocess baserad på ackumulerad psykologisk forskning, (2) den är inte uttryckt på vetenskapligt språk, dvs med väldefinierade termer, och (3) den har ej verifierats i rigorös teoriprövning.

En primitiv teori är emellertid första steget i riktning mot en vetenskaplig teori. Det finns därför gott om primitiva teorier.

⁹ Granskning av de första 35 sidorna i Åkerbergs avhandling (1975) visar 51 speciella psykologiska satser med giltighet endast för Nathan Söderblom, och 43 generella psykologiska satser, vilka alltså har generaliserbar giltighet. Av dessa generella satser saknar 26 helt belegg för generaliserbarheten och 10 stöder sig på psykologisk forskning från psykologens barndom, nämligen William James berömda arbete "Varieties of religious experiences" (1902), vilket redan Gordon W. Allport, 1942, s. 3–7, förde till gruppen av psykologiska författare som använde personliga dokument på ett okritiskt sätt.

En jämförelse mellan tillvägagångssättet i personlighetspsykologisk forskning och Åkerbergs metodik belyser samtidigt den mest kuriösa punkten i hans forskningsmetod, nämligen hans "materialformering". Genom Campbell och Fiske's (1959) multi-trait multi-method matrix lades den teoretiska grunden för personlighetspsykologisk testning genom utnyttjande av ett stort antal olika metoder vilka kompletterade varandra i arbetet på att nå fram till en bild av den komplexa personligheten. Campbell (1977) har i konsekvens av sin s.k. "triangulation" också kommit att uppvärdera mjukdata som komplement till hårddata och historiska material som komplement till nutida. Genom samlandet av så allsidig information som möjligt om det studerade fenomenet ur så många teoretiska synsätt som möjligt strävar Campbell att förstå sitt problem. Åkerberg (1981a, 1981b) går den motsatta vägen, vilken kan exemplifieras i hans psyko-historiska arbeten (t.ex. 1975, 1982b). Med en argumentation, som kan verka bestickande, men i själva verket är helt förödande, motiverar han hur han genom sin s.k. "materialformering" gör sig av med merparten av sitt källmaterial, för att därefter endast applicera sin teori på det starkt reducerade materialet. Endast en forskare, som apriori avstått från strävan att falsifiera sin teori och som därför på induktiv väg endast eftersträvar att samla material till stöd för sina teser kan tillåta sig att följa Åkerbergs strategi.

Åkerbergs tillvägagångssätt kan kontrasteras mot Erik H. Eriksons (1968) modeller för psykologisk källkritik, vilka erbjuder konstruktiva utgångspunkter för både psyko-historia och historiepsykologi.

Metodutveckling

Det religionspsykologiska studiet av "det religiösa livet" i historia och nutid, är undantagslöst studium av komplexa fenomen för vilka det gängse teologiska språket inte utan vidare kan användas. Termer som tro, religiositet, värdering, fromhet, omvändelse, helgelse osv. måste få en specifik psyko-

logisk bestämning. För att kunna åstadkomma kommunicerbara och replikerbara forskningsresultat måste nämligen noga preciseras hur man tagit det svåra steget från den komplexa verklighet man kan observera i otaliga aspekter till den exakta beskrivningen därav i termer av det vetenskapliga språket, dvs. stegen från observation av komplex verklighet över operationalisering till mätning. Dessa grundläggande metodproblem är desamma oavsett vilka typer av källmaterial eller observationer man än har, vilket Kidder (1981, s. 254) med eftertryck konstaterar:

"Qualitative research can be assessed by the same criteria as quantitative research. The logic of internal, external, and construct validity is the same, regardless of whether the researcher uses words or numbers. Good qualitative research, like good quantitative research, is both rich and rigorous".

Varje analys av ett källmaterial eller uppsättning observationer innebär ett försök att med hjälp av begrepp systematisera och beskriva den komplexa verkligheten. Forskaren står alltid inför samma grundläggande problem när han ska försöka förutsättningslöst klassificera och beskriva nytt material: hur ska han kunna finna den uppsättning kännetecken som ger varje begrepp dess tekniska innebörd genom närvaro/frånvaro av dess definierande attribut? Detta helt grundläggande metodproblem är gemensamt för både "kvantitativa" och "kvalitativa" metoder.

Inom psykologisk forskning har man ofta löst detta problem genom att med hjälp av bl.a. faktoranalys och klusteranalys studera vilka observationer som har en tendens att uppträda tillsammans och som därför utgör naturlig grund för ett teoretiskt begrepp. Mycket stora och komplexa material har med sådana tekniker förutsättningslöst kunnat utnyttjas för utvecklandet av de nödvändiga teoretiska begreppen.

Den här förespråkade förutsättningslösa utgångspunkten för analysen av material och observationer är en naturlig konsekvens av den tidigare förespråkade "triangula-

tionen”, som erbjuder den hittills mest kraftfulla teoretiska utgångspunkten för utnyttjande av såväl i tidigare forskning erbjudna tolkningsmodeller som nya infallsvinklar.

Den första typ av psykologiska variabler som mättes på basis av innehållsanalys av verbala material redan på 1940-talet var attityder (Krippendorff, 1980). Ur texterna utlästes författarnas inställning till olika fenomen och skattningar gjordes i dimensioner som positiv – negativ, stark – svag. Ett antal sådana skattningar fick ligga till grund för bestämning av författarens attityd till fenomenet. Med hjälp av faktoranalys kunde man visa vilka skattningar som var laddade i olika attitydkomponenter: en kognitiv komponent laddad i mätningar som avser kunskap – okunnighet, en effektiv laddad i tycka om – ogilla, och en handlingsberedskapskomponent laddad i observationer som uppvisar vilja – ovilja mot handling. Man kunde också visa vilka kluster av attityder, som bildade olika värderingar såsom politiska eller religiösa värderingar.

Från experiment till historiepsykologiskt test

För psykologiska mätningar genom innehållsanalys av verbala material var upptäckten att man kunde använda skattningsskalor för attitydmätningar ett första genombrott. Men den psykologiska forskningen är alltså inte bara vid början till historiepsykologi, och vägen från konstruktion av psykologiska test till utforskandet av deras användbarhet på historiska material är lång och krävande. Ett forskningsprogram, som emellertid lett till demonstrerandet av hur man kan använda svar som erhållits genom det berömda personlighetsinventoriet Thematic Apperception Test (TAT) för analys av motivation, kan ge en viss föreställning om det slags utvecklingsarbete som kommer att krävas innan steg för steg en efter en olika aspekter av det mänskliga psykologiska beteendet kan mätas på historiska personer.

Donley och Winter (1970) beskriver hur deras innehållsanalysmetod för mätning av motivation genomgått en lång utvecklingsprocess från den experimentalpsykologiska grunden till den differentialpsykologiska användningen av den nya metoden på ett historiskt material. Utvecklingsarbetet hade skett steg för steg. Grunden hade lagts av McClelland m.fl. (1953) i den av dem utvecklade metoden att koda motivation på basis av testprotokoll från TAT-testningar. De hade experimentellt väckt motivation och analyserat effekterna därav på försökspersonernas imaginativa tankar, sådana dessa kommit till uttryck i de verbala testprotokollen. Ett kodningssystem som de därvid utvecklat, validerade de bl.a. genom studium av samband med handlingar. Särskilt prestationsmotivationen studerades utförligt (McClelland, 1961). Därefter vidtog ett systematiskt studium av metodens användbarhet på analys av verbala material såsom barnböcker, folksagor, klassiska författare, dramatiker, dagböcker, osv. Först därefter är man framme vid transhistoriska jämförelser baserade på jämförbara texter ur historia och nutid.

De båda exemplen på utveckling av historiepsykologiska testmetoder för attitydmätning resp. motivationsmätning visar, att utvecklandet av sådana metoder endast kan ske på basis av kunskap som förvärvats vid studiet av nu levande individer, varefter metoderna vidareutvecklats till användbarhet på studium av historiska personer. Det historiska materialet ger nämligen inte de nödvändiga möjligheterna att experimentellt kontrollera metodens validitet, något som måste fastställas innan man kan sätta tilltro till de forskningsresultat som metoden gett upphov till.

Två test för mätande av religionspsykologiska universalier

Det första genombrottet i testningen av religionspsykologiska universalier var Lawrence Kohlbergs upptäckt (1958) att man, genom

att skapa s.k. dilemman som utgångspunkt för omfattande strukturerade intervjuer, kunde mäta moraliskt tänkande, utan att detta var påverkat av vare sig fromhetstradition eller etisk undervisning. Den schweiziske forskaren Fritz Oser (1979a, 1979b) har lyckats utveckla en serie religiösa dilemman, som på motsvarande sätt mäter religiöst tänkande som psykologisk universal.

De grundläggande postulaten i Kohlbergs teori om moralutveckling och i Osers teori om det religiösa tänkandets utveckling är i grunden besläktade: båda anser sig mäta en variabel som genomgår en utvecklingssekvens som är förutbestämd av den mänskliga naturen (dess biologiska grund i nervsystemets successiva mognad, och dess utveckling i samspel med den sociala omgivningen), samt att denna utvecklingssekvens är universell, dvs. densamma oavsett ras, nationalitet, språk, eller kön. Båda teorierna har sålunda ett grundläggande *sekvenspostulat* och ett lika grundläggande *universalitetspostulat*.

Både Kohlberg och Oser har lyckats visa, att medan mer traditionella frågor innefattande moraliska eller religiösa ställningstaganden är kraftigt påverkade av den moraliska resp. religiösa traditionsförmedlingen, så är deras dilemma i hög grad fria från traditionspåverkan. Dessutom har det i fråga om Kohlbergs teori kunnat visas, att variabeln "social komplexitet" bestämmer hur långt den moraliska mognadssekvensen kan nå (Edwards, 1975; Bergling, 1982). Det är ännu för tidigt att säga något om huruvida det finns någon motsvarande variabel som sätter ett "tak" för det religiösa tänkandets mognadssekvens.

Kohlbergs mätmetod (Kohlberg et al., 1978) har under tre årtiondens utvecklingsarbete nått imponerande mätningsegenskaper, och framstår i sin slutgiltiga form som närmast unikt i testhistorien inom gruppen psykologiska test konstruerade för analys av verbala intervjuer.

Med ett utvecklingsprogram likt det som Donley och Winter (1970) beskriver bör inte bara attityder och värderingar hos historiska personer, utan också deras moralutveckling och "faith development" kunna

bli mätbara i trans-historiskt komparativt studium. De av Kohlberg resp. Oser utvecklade metoderna för kvalitativa mätningar av moral resp. religiöst tänkande har utomordentligt goda förutsättningar att kunna anpassas till sådana forskningsuppgifter.

Referenser

- Allport, G. W. *The use of personal documents in psychological science*. New York: Social Science Research Council, 1942.
- Andrä, T. *Nathan Söderblom*. Uppsala, 1931.
- Apel, K.-O. *Analytic philosophy of language and the Geisteswissenschaften*. D. Reidel, Holland, 1967.
- Apel, K.-O. Types of social science in the light of human interests of knowledge. *Social Research*, 1977, 44(3), 425-470.
- Banks, W. M. Psychohistory and the black psychologist. *Journal of Black Psychology*, 1976, 2(2), 25-31.
- Bass, B. M. & Farrow, D. L. Quantitative analyses of biographies of political figures. *Journal of Psychology*, 1977, 97(2), 281-296.
- Bergling, K. *The development of hypothetico-deductive thinking in children. A cross-cultural study of the validity of Piaget's model of the development of logical thinking*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, New York: John Wiley & Sons, 1974.
- Bergling, K. *Moral development. The validity of Kohlberg's theory*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1981.
- Bergling, K. *Cross-cultural evidence on Kohlberg's theory of moral development*. Paper presented at the International Symposium on Moral Education, University of Fribourg, Switzerland, 30 Aug.-3 Sept. 1982.
- Betti, E. *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962.
- Brink, T. L. The case of Hitler: An Adlerian perspective on psychohistory. *Journal of Individual Psychology*, 1975, 31(1), 23-31.
- Broehl, W. G. & McGee, V. E. Content analysis in psychohistory: A study of three lieutenants in the Indian mutiny, 1857-58. *Journal of Psychohistory*, 1981, 8(3), 281-306.
- Campbell, D. T. & Fiske, D. W. Convergent and discriminant validation by the Multitrait-Multimethod Matrix. *Psychological Bulletin*, 1959, 56, 81-105.

- Campbell, D. T. 'Degrees of freedom' and the case study. *Comparative Political Studies*, 1975, 8, 178-193.
- Campbell, D. T. Descriptive epistemology: Psychological, sociological, and evolutionary. William James Lectures, Harvard University, 1977.
- Cattell, R. B. Theory of fluid and crystalizing intelligence: A critical experiment. *Journal of Educational Psychology*, 1963, 54, 1-22.
- Cattell, R. B. *Handbook of multivariate experimental psychology*. Chicago: Rand McNally, 1966.
- Coles, R. *The mind's fate: Ways of seeing psychiatry and psychoanalysis*. Boston: Little, Brown & Co, 1975.
- Deconchy, J.-P. L' experimentation en psychologie de la religion. *Proceedings of the colloquy of European Psychologists of Religion* at Nijmegen, August 20-23, 1979.
- Deconchy, J.-P. *Orthodoxie religieuse et sciences humaines*. (Religion and Society 14). The Hague: Mouton, 1980.
- deMause, L. *The new psychohistory*. New York: Psychohistory Press, 1975 (a).
- deMause, L. *The history of childhood*. New York: Psychohistory Press, 1975 (b).
- deMause, L. Psychohistory and psychotherapy. *Journal of Psychohistory*, 1975, 2(3), 408-414 (c).
- deMause, L. The psychogenic theory of history. *Journal of Psychohistory*, 1977, 4(3), 253-267.
- Demos, J. Underlying themes in the witchcraft of seventeenth-century New England. *American Historical Review*, 1970, 75, 1311-1326.
- Donley, R. E. & Winter, D. G. Measuring the motives of public officials at a distance: An exploratory study of American presidents. *Behavioral Science*, 1970, 15, 227-236.
- Ebel, H. et al. The psychohistory of history: A symposium. *Journal of Psychohistory*, 1981, 8(3), 259-279.
- Edwards, C. P. Societal complexity and moral development: A Kenyan study. *Ethos*, 1975, 3, 505-527.
- Erikson, E. H. *Childhood and society*. New York: Norton & Co, 1950.
- Erikson, E. H. *Young man Luther, A study of psychoanalysis and history*. New York: Norton & Co, 1958.
- Erikson, E. H. On the nature of psycho-historical evidence: In search of Gandhi. *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 1968, 97(3), 695-730.
- Erikson, E. H. *Gandhi's truth*. New York: Norton & Co, 1969.
- Eysenck, H. J. Comment on "The relation of neuroticism and extraversion to intelligence and educational attainment". *British Journal of Educational Psychology*, 1963, 33, 192.
- Eysenck, H. J. Personality and experimental psychology. *Bulletin, British Psychological Society*, 1966, 19, 1-28.
- Fitzpatrick, J. J. Erik H. Erikson and psychohistory. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 1976, 40(4), 295-314.
- Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Fowler, J. W. *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Frank, G. Finding the common denominator: A phenomenological critique of life history method. *Ethos*, 1979, 7(1), 68-94.
- Freud, S. *Mose och monotismen*. 1939.
- Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1960.
- Gadamer, H.-G. Hermeneutics and social science. *Cultural Hermeneutics*, 1975, 2(4).
- Geels, A. *Mystikern Hjalmar Ekström 1885-1962*. Malmö: Doxa, 1981.
- Goeppert, S. To what extent psychoanalysis is valuable for the interpretation of literature. *Confinia Psychiatrica*, 1977, 20(2-3), 95-107.
- Goodich, M. Childhood and adolescence among the thirteenth-century saints. *History of Childhood Quarterly*, 1973, 1, 283-309.
- Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Hoffmann, D. *Der Weg zur Reife*. Lund: Almqvist & Wiksell International, 1982.
- Holm, N. G. *Tungotal och andedop*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1976.
- Holm, N. G. *Mystik och intensiva upplevelser. Meddelanden från Stiftelsen för Åbo Akademi Forskningsinstitut Nr 51*. Åbo, 1979.
- Holmberth, N. G. *Innanför eller utanför*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1980.
- Inhelder, B. & Piaget, J. *The growth of logical thinking from childhood to adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Inhelder, B. & Piaget, J. *The early growth of logic in the child. Classification and seriation*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- James, W. *The varieties of religious experience*. New York: Longmans, 1902.
- Kidder, L. H. Qualitative research and quasi-experimental frameworks. In M. B. Brewer & B. E. Collins (Eds.), *Scientific inquiry and the social sciences*. San Francisco: Jossey-Bass, 1981, 226-256.

- Kohlberg, L. *The development of modes of moral thinking in the years ten to sixteen*. Unpublished doctoral dissertation. Chicago, Illinois: University of Chicago, 1958.
- Kohlberg, L. Moral stages and moralization: The cognitive developmental approach. I T. Lickona (Ed.), *Moral development and behavior: Theory, research, and social issues*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1976.
- Kohlberg, L. et al. *Standard form scoring manual*. Harvard University: Center for Moral Education, 1978.
- Kren, G. M. & Rappoport, L. H. *Varieties of psychohistory*. New York: Springer, 1976.
- Krippendorff, K. *Content analysis. An introduction to its methodology*. London: Sage, 1980.
- Källstad, T. *John Wesley and the Bible*. Stockholm: Nya Bokförlags AB, 1974.
- Lawton, H. W. Psychohistory today and tomorrow. *Journal of Psychohistory*, 1978, 5(3), 325–356.
- Lindzey, G. & Aronson, E. (Eds.), *Handbook of social psychology*. (2nd Ed.). Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1968.
- Manuel, F. E. The use and abuse of psychology in history. *Daedalus*, Winter 1971, 187–213.
- McClelland, D. C. The measurement of human motivation: An experimental approach. In *Proceedings, Invitational Conference on Testing Problems*, Princeton, N. J.: Educational Testing Service, 1953, 41–51.
- McClelland, D. C. *The achieving society*. Princeton: Van Nostrand, 1961.
- McLoughlin, Q. History, science, and psychohistory. *Psychohistory Review*, 1980, 8(4), 22–31.
- Mussen, P. H. (Ed.), *Carmichael's manual of child psychology* (3rd Ed.). New York: Wiley, 1970.
- Oser, F. et al. Religion und Entwicklung: Zur Messung des religiösen Urteils. Pädagogisches Institut der Universität Fribourg/Schweiz: *Berichte zur Erziehungswissenschaft*, 1979, 20.
- Oser, F. et al. Eine Entwicklungstheorie des religiösen Denkens: Transsituationale bestimmung der Schemata und altersmaessige Trends. Pädagogisches Institut der Universität Fribourg/Schweiz: *Berichte zur Erziehungswissenschaft*, 1979, 21.
- Pettersson, T. *The retention of religious experiences*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1975.
- Richards, R. J. Natural selection and other models in the historiography of science. I M. B. Brewer & B. E. Collins (Eds.), *Scientific inquiry and the social sciences*. San Francisco: Jossey-Bass, 1981, 37–76.
- Ricoeur, P. The model of the text: Meaningful action considered as a text. *Social Research*, 1971, 38(3).
- Rockwood, D. S. & Cocks, G. The use and abuse of psychohistory. *Journal of Psychohistory*, 1977, 5(1), 131–138.
- Runyan, W. M. Why did Van Gogh cut off his ear? The problem of alternative explanations in psychobiography. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1981, 40(6), 1070–1077.
- Sirois, F. Perspectives on epidemic hysteria. In M. J. Colligan, J. W. Pennebaker & L. R. Murphy (Eds.), *Mass Psychogenic Illness: A Social Psychological Analysis*. Hillsdale, N. J.: Lawrence Erlbaum Ass., 1982, 217–236.
- Strozier, C. Disciplined subjectivity and the psychohistorian: A critical look at the work of Erik H. Erikson. *The Psychohistory Review*, 1976, 5(3), 29.
- Sundén, H. *Religionen och rollerna*. Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag, 1959.
- Sundén, H. *Den heliga Birgitta – ormgungens moder som blev Kristi brud*. Stockholm, 1973.
- Unger, J. *On religious experience*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1976.
- Wikström, O. *Guds ledning*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1975.
- Wohlwill, J. F. *The study of behavioral development*. New York: Academic Press, 1973.
- Woods, J. M. Some considerations on Psychohistory. *The Historian*, 1974, 36(4), 722–735.
- Åkerberg, H. *Omvändelse och kamp. En empirisk religionspsykologisk undersökning av den unge Nathan Söderbloms religiösa utveckling 1866–1894*. Lund: Studentlitteratur, 1975.
- Åkerberg, H. *Tolkning och förståelse. Metodfrågor, data och tolkningar för religionspsykologiska interpretationsövningar*. Lund: Studentlitteratur, 1981. (a)
- Åkerberg, H. Tre interpretationskomponenter. Ett psykologiskt bidrag till den hermeneutiska frågan. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 1981, 57, 108–122. (b)
- Åkerberg, H. *Den hermeneutiska cirkeln*. Malmö: Lärarhögskolan, småtryck nr 440, 1982. (a)
- Åkerberg, H. The unio mystica of Teresa of Avila – Two classical presentations in the light of psychology. In N. G. Holm (Ed.), *Religious Ecstasy*. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, XI). Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1982. (b)

LITTERATUR

H. D. Hoffmann: *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments vol. 66)*. 380 sid. Theologischer Verlag, Zürich 1980.

Under det senaste decenniet har det deuteronomistiska historieverket (Deut tom 2 Kon) varit ett centraltema i gammaltestamentlig forskning. Hoffmann har gett sig in i denna diskussion med en doktorsavhandling, som grundligt och kompetent diskuterar ett kardinalproblem i detta sammanhang, nämligen Konungaböckernas texter om olika kultreformer och då framför allt Josias reformation år 622 f.Kr. Av två anledningar är detta ett angeläget ämne. För det första är ju kultens renhet ett viktigt tema i deuteronomistisk teologi med dess krav på en exklusiv gudstro och bekännelse till en Gud, som i sin nitälskan inte tål några sidoförbindelser. För det andra har Josias reformation i den historisk kritiska forskningen framstått som en obestridlig arkimedespunkt för religionshistoriska och litteraturhistoriska slutsatser. Att man med ett sådant ämnesval ger sig in på kontroversiella ting, där vi även efter detta nya forskningsbidrag har en bit kvar till en allmängiltig syntes, är en annan sak. Även den recensent som känner tvekan inför vissa av Hoffmanns slutsatser medger gärna, att detta är en viktig bok, skriven av en metodiskt medveten exeget med fallenhet för yrket.

Uppläggningsen av boken är klar och översiktlig och redovisas ingående i en åtta sidor lång innehållsförteckning. Efter inledande förpostfäktningar, där bl.a. "reformationstexternas" inbördes litterära relationer diskuteras, och Salomos och Jerobeams kultpolitik analyseras, tar förf. upp de olika reformationerna under den äldre monarkin (Asa, Joas, Hiskia). Därefter ägnas en central del av undersökningen åt Josias reformation (p. 169–270). Denna del följes av ett avsnitt om förmonarkiska kultreformer (bl.a. Jos 24 och Deut 9). Efter en kort sammanfattning (p. 315–322) följer ett större appendix om det deute-

ronomistiska kultspråket. Anmärkningsvärt är att boken saknar index.

Jag skall här inte referera hela Hoffmanns detaljrika och ibland komplicerade undersökning utan nöja mig med att antyda hur Hoffmann ser på dels Josias reformation, dels det Deuteronomistiska historieverket (som jag här kallar för D-verket).

Josias reformation beskrives i 2 Kon kap. 22–23. Denna skildring skiljer sig från parallellberättelsen i 2 Krön kap. 34–35. Den senares uppdelning av förloppet i olika faser är gjord med syftet att låta kungen alltifrån sin ungdom framstå som rättrogen (2 Krön 34:3 ff.) och så avlasta honom från anklagelsen för att under en stor del av sin regering ha bedrivit illegitim kult (p. 256). Den kan därför inte läggas till grund för en historisk rekonstruktion.

Konungaböckernas skildring är litterärt genomkomponerad (p. 204 ff.) och därmed enhetlig. Dessutom är den genomgående präglad av D-verkets språkbruk. Det går inte att med hjälp av källkritiska analyser komma bakom denna skildring och frilägga arkivaliskt material, som kan erbjuda historikern säkrare mark (p. 217, 264 ff.).

Skildringen av Josias reformation går i sin helhet tillbaka på D-verket. Frågan uppkommer då, i vilken mån D-verkets allmänna tendenser slår igenom i denna skildring. Enligt Hoffmann är detta i hög grad fallet. Fyndet av bokrullen i templet (2 Kon 22) är för honom inget annat än en fiktiv deuteronomistisk komposition (p. 268). Med denna slutsats har Hoffmann (liksom f.ö. tidigare Würthwein och Mayes) upplöst sambandet mellan Deuteronomium och Josias reformation.

Att Josia faktiskt genomförde en kultreform vill Hoffmann dock ej betvivla. Han ser denna i ljuset av det storpolitiska skeendet med den assyriska statsmaktens gradvisa förfall. I samband med Josias expansion norrut ter sig ingreppet mot kulten i Betel naturligt (p. 266). Reformen av kulten i Jerusalem innebar framför allt, att den assyriske överherrens symboler och emblem

avlägsnades. På denna punkt hade man gärna sett, att Hoffmann fört sin historiska diskussion i närmare kontakt med de synpunkter som lagts fram av Coogan och McKay. – Hoffmanns bild av Josias reformation har också rum för ett visst mått av kultisk centralisering (p. 269).

Vilken bild av D-verket leder då Hoffmanns studie fram till? – Hoffmann betonar, att Noths teori om existensen av ett sådant historieverk måste accepteras. Försöken till alternativa lösningar kan ej anses verifierade. Hoffmann betonar emellertid tre punkter.

(a) Bilden av D-verket som väsentligen en kompilation av äldre källmaterial måste korrigeras. Mer än som hittills varit fallet vill Hoffmann se D-verket som resultatet av fritt kreativt berättande, mera präglad av en viss teologisk tendens än av förbindelser bakåt till äldre källor (p. 316).

(b) En teologisk tendens, som i hög grad präglar D-verket är betoningen av JHWH-trons exklusivitet. Denna accent slår igenom i D-verkets program med ständiga kultreformer. Men detta teologiska program kan enligt Hoffmann inte förankras i förexils tid. Den bild som bibelläsaren får av kultreformerna är i väsentlig grad resultatet av D-verkets schematiska framställning av en historisk verklighet, som är svår att komma åt (p. 318–320). Skildringarna av reformåtgärder har karaktären av strukturelement i D-verket. Skildringen av Mose och guldkalven i Deut 9 presenterar ett "modellfall" för senare kultreformer. I Jos 24 får vi "prologen" för D-verkets skildring av den senare kulthistorien. Och sen följer reformerna slag i slag med Josias reformation som avslutande höjdpunkt.

(c) Hoffmann medger, att det finns sekundärt material i D-verket. Dessa sekundära inslag låter sig dock ej sammanföra till enhetliga redaktions-skikt. Därmed ställer sig Hoffmann skeptisk till försöken i nyare forskning att skala fram spåren av senare redaktioner av D-verket, framför allt en profetisk och en nomistisk (p. 317 f., jfr p. 18 f.). Hoffmanns D-verk är i princip en litterär enhet.

Till sist några avslutande synpunkter. Jag gissar, att Hoffmanns arbete bredvid Noths grundläggande opus kommer att framstå som en av de allra viktigaste böckerna om D-verket. De litterära analyserna är ofta gjorda med påfallande säker hand. Som historiker är Hoffmann kanske inte alltid totalt övertygande. De historiska konklusionerna spelar emellertid en underordnad roll i framställningen.

Att forskningen går framåt beror i icke ringa grad på att framlagda rön kritiserats och justeras, att de accepteras och läggs till grund för fortsatt

arbete först efter kritisk prövning. Jag tror att mycket kommer att stå sig i Hoffmanns opus. På några punkter tror jag emellertid, att forskning- en skulle gagnas av en kritisk dialog med honom:

Hoffmann ägnar stor energi åt studiet av det deuteronomistiska språkbruket, men här finns nog ännu mera att göra. I detta fortsatta arbete bör man särskilt beakta material från Hosea och andra tidiga storheter och så försöka skilja mellan egentligt deuteronomistiskt språkbruk och proto-deuteronomistiskt d:o. J. Halbe har i sin undersökning *Das Privilegrecht Jahwes* (1975) börjat bearbeta denna fråga, men detta arbete spelar, såvitt jag kan finna, ingen roll i Hoffmanns framställning. Också Helga Weippert har intresserat sig för liknande problem (*Die Prosa-reden des Jeremiabuches*, 1973). Hoffmann känner till detta arbete men hade gott kunnat ägna det större uppmärksamhet, t.ex. i diskussionen av *q-t-r* (p. 337 ff.).

I sina historiska slutsatser når Hoffmann resultatet, att JHWH-trons anspråk på exklusivitet (1:a budet!) inte står i början utan först i slutet av den epok av kulthistorien, som D-verket skildrar (p. 320–322). Denna spännande slutsats ligger i linje med observationer, som undertecknad gjort för bildförbudet, och förtjänar seriöst beaktande. Frågan är dock, om Hoffmann här inte går ett steg för långt. Om det är för upprätthålla denna "tes", som han betraktar inte bara Deut 9 utan även Exod 32 med dess första version av berättelsen om guldkalven som deuteronomistiska (p. 306–313), då är nog priset för högt. Traditions kärnan i Exod 32 hör hemma i förmonarkisk tid. Redan före Jerobeam I har vi en tjur-ikonografi i Betel (jfr Gen 49:24). I konkurrens med Betel står Silo, som i stället har en ikonografi baserad på kerubtronen (1 Sam 4:4; jfr 1:3,11). Pentateukens berättelse om guldkalven går förmodligen tillbaka på en faktisk händelse under stammarnas äldsta historia, en händelse som sen begagnas i Silokretsarnas polemik och slutligen får spela en roll i D-verket.

En punkt där man skulle önskat en långt utförligare diskussion av Hoffmann gäller förhållandet mellan Deuteronomium och Josias reformation. Hoffmann betraktar, som vi sett, berättelsen om fyndet av lagboken i templet som ren fiktion. Det blir dock så vitt jag kan se, aldrig riktigt klart, hur han ser på Deuteronomium. Han antar dock existensen av D-strömningar i Sydriket redan kort efter Samarias fall (p. 268). Nu har ju både Würthwein (ZThK 73/1976, 395–423) och Mayes (Hermathena 125/1978, 34–47) tidigare ifrågasatt historiciteten i berättelsen om bokfyndet i templet. Vi börjar alltså skymta kon-

turerna av en grupp forskare, som allvarligt ifrågasätter sambandet mellan Deuteronomium och Josias reformation. Och detta förknippas med en ännu senare datering av Deuteronomium än den hittills gängse: boken bedöms vara från tiden mellan Josias reformation och exilen.

Trots allt finns det dock skäl att här skynda långsamt. Tänker vi bort bokfyndet måste vi rimligen skaffa en alternativ förklaring till orakeltagandet hos Hulda och framför allt till Josias genomgripande ingrepp på kultens område – för reformen som sådan vill väl ingen på allvar betvivla. Och frågan blir då, om andra tänkbara förklaringsalternativ framstår som överlägsna texternas egen uppgift om att fyndet av en lagbok som också innehåller hot och förbannelser (2 Kon 22:11, 16; 2 Krön 34:24) gav impulsen till den mest genomgripande omvälvningen på det israelitiska gudstjänstlivets område. Att den traditionellt antagna sekvensen av bokfynd – förbundsslutande – reform inte är helt mogen för avskrivning framgår av ett alldeles nytt bidrag till diskussionen, nämligen H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (1982). Hoffmanns bok kom dock för sent för att bli föremål för egentlig diskussion hos Spieckermann. Båda är värda ingående studium. Och om båda måste man säga: *audiatur et altera pars!*

Tryggve N. D. Mettinger

David M. Gunn: *The fate of king Saul. An interpretation of a biblical story (JSOT Supplement Series, 14). 181 sid. JSOT Press, Sheffield 1980.*

Vem var kung Saul? Hur skall vi tolka hans karaktär och hans öde? Är orsakerna till hans tragiska liv och slutliga fall att söka hos honom själv eller är han en lekboll för makter som ligger utanför honom själv och hans egen kontroll? Det är några av de frågor, som D. M. Gunn ställer och söker ge svar på i föreliggande bok.

Enligt förordet vänder sig boken inte bara till den gammaltestamentliga fackmannen utan minst lika mycket också till andra som av någon anledning har fångats av Saulgestalten och den dramatiska berättelsen om honom rymmer. Jag skulle gissa, att författaren närmast har litteraturvetare som presumtiva läsare i tankarna: jämförelser med andra tragiska och i dramats form behandlade gestalter är inte så få och boken röjer på det hela taget författarens litteraturvetenskapliga skolning.

Att författaren i sitt arbete avstått från all litterärkritisk analys, ser jag som ett förnuftigt grepp, då det gäller att ge svar på frågor av den art författaren ställer. En helhetsbild av Saul erbjuder endast den avrundade och slutgiltiga texten (1 Sam 8–31; 2 Sam 1), och en litterärkritisk analys skulle sannolikt bidra föga till fruktbara svar på de ställda frågorna. Likväl menar jag att författaren överbetonat Saulberättelsens enhetlighet på flera punkter, bl.a. då han studerar ordval och struktur i texten.

Boken består av tre huvuddelar. I den första belyses inledningsvis med några exempel den genomgående negativa bedömning, som traditionellt bestått Saul i kristen utläggning. Samma negativa syn står att finna i äldre kommentarverk; först i kommentarer av senare datum finner man en mera nyanserad bild av Saul som på en gång skuldbelastad och i händerna på ett öde han själv står maktlös inför.

Har Saul syndat? Och i så fall, har han syndat så grovt att han förtjänar det straff han får? Gunn söker besvara frågorna genom ett studium av 1 Sam 13 och 15. Författaren, som – det måste sägas – tycks mig väl ivrig att reducera Sauls skuldbörda, finner att kungen handlat i god tro, att hans olydnad är omedveten och att hans straff inte står i någon som helst rimlig proportion till försyndelsen. Varför intar Jahve en så oförsonlig hållning mot Saul? Varför negligeras hans ånger? Varför förkastas han? frågar författaren. Frågorna tas upp på nytt i den tredje och sista delen av boken.

I den andra huvuddelen återberättas den gammaltestamentliga texten: man får följa Saul från den stund han är på jakt efter sin fars bortsprungna åsnor till dess han berövar sig livet på Gilboa berg under den utsikstlösa striden mot filistéerna. Framförallt låter Gunn Sauls mörka och olycksdrabbade gestalt avteckna sig mot bakgrunden av Davids raka och hinderfria väg mot framgången. Analysen av den bibliska berättelsen berikas av intressanta och skarpsynta iakttagelser, som den ordinära bibelläsaren knappast gör i första taget. Dock tycker man väl ibland att författaren sett mer i texten än vad som finns att se. Ett exempel: episoden då Saul och David uppehåller sig i grottan i En-Gedis öken (1 Sam 24) och David i lönnedom skär bort en flik av Sauls mantel, vill Gunn tolka som en sexuell metafor. Tolkningen är med säkerhet oriktig. Att David skär bort en bit av Sauls kungliga mantel uttrycker med visshet endast, att David från och med nu har tagit över kungavärdigheten från Saul.

I den tredje delen av boken återvänder förfat-

taren till de frågor han ställt avslutningsvis i första delen. Varför är Gud så oförsonlig mot Saul? Hans försyndelser är ju med mänskliga ögon sedda ringa och han har ju handlat i god tro. Enligt Gunn finns ett samband mellan det faktum att folket *förkastat* Jahve genom att begära en kung och Jahves *förkastelse* av Saul. Då Saul skoningslöst drivs i fördärvet, sonar han den synd som folket begick genom att be om en kung. Saul är alltså, enligt Gunn, i sammanhanget inget annat än ett offer, en lekboll i Guds hand, som på inget sätt förmår att påverka sitt eget liv. Detta bokens sista avsnitt är enligt min mening det intressantaste, därför att det väcker teologiskt viktiga frågor. Varför handlar Gud på det ena sättet med en människa och på ett annat med en annan? Hurudan är Gud? Finns det samtidigt en ljus och en mörk sida i hans natur och varför drabbas en del människor, som Saul, av hans mörka sida? Sauls öde väcker egentligen samma frågor som Jobs lidande, och jag tror därför att Saulgestalten har sin givna plats i ett större sammanhang.

Gunns bok är en utmärkt och intresseväckande introduktion till ett studium av Saulgestalten ur teologisk synvinkel. Boken är lättläst och erbjuder också den i bibelkunskap obevandrade ett förträffligt tillfälle att närmare lära känna en gripande biblisk gestalt. Kanhända kommer man efter läsningen att (för att nu nämna Gunns egna exempel) sätta Saulgestalten i paritet med Sofokles' *Kung Oidipus*, Shakespeares *Macbeth* och Hardys *Tess av släkten d'Urberville*.

Eva Strömberg Krantz

Burke O. Long (ed.): *Images of man and God. Old Testament short stories in literary focus (Bible and Literature Series)*. 127 sid. Almond Press, Sheffield 1981.

Det har på sina håll blivit alltmer populärt att studera gammaltestamentliga gestalter och berättelser ur litterär synpunkt, medan man lämnar åt sidan litterärkritik, liksom historiska och filologiska spörsmål och i viss mån också berättelsernas specifikt gammaltestamentliga budskap. Det gäller också om den lilla uppsatssamling jag här har framför mig. Uppsatsernas författare har i flera fall svag anknytning just till Gamla Testamentet; endast en, James Crenshaw, är GT-exeget, medan två, James Nohrberg och John Vickery är professorer i engelska vid amerikanska universitet. Bokens utgivare Burke O. Long har titeln "professor of religion" vid Bowdoin college. Re-

sultatet av de sex medverkande författarnas arbete har blivit en tilltalande och lättläst liten bok, som har åtskilligt att ge såväl teologen som den i Gamla Testamentets värld mindre hemmastadde läsaren.

Den första uppsatsen är skriven av E. McGuire och behandlar Josefsberättelsen. Det är den jag själv ser som bokens bästa, kanske därför att berättelsen i sig så starkt talar till fantasin, men antagligen mest därför att analysen av den är originell och för mig ny. McGuire vill bl.a. se Josefsberättelsen som en mytisk skildring av en initiationsrit, där vägen går från hjältens trygga barndom via svåra och farliga prövningar in i de vuxnas värld. Målet för initiationsriten är att sonen skall nå upp till sin fars nivå och bli värdig att ta upp och axla hans auktoritetsmantel. Initiationsriten speglas också, menar författaren, i berättelsens symmetriska struktur. Hjälten stöts från en förmånlig position (sin fars favorit) ner i djupet (brunnen, fängelset); därifrån bär vägen uppåt till dess att Josef dels blir sin fars efterträdare, dels också "fader till farao".

B. O. Long skriver om triangeldramat Tamar-Amnon-Absalom/ Amnon-Absalom-David. Den dramatiska skildringen av djupa passioner, hämnd och slutligen försoning ser Long som en upprepning av det som berättas i de första kapitlen i Gen. Det är alltså fråga om skapelseberättelsen i ny dräkt. I berättelsen 2 Sam 13-14 spårar Long det arketypiska mönstret kosmos > kaos > kosmos, ett kretslopp som man enligt Long kan följa inte bara på det bokstavligt kosmiska planet utan också i snävare sammanhang som familjen och samhället lite varstans i Gamla Testamentet.

J. Nohrbergs uppsats om Mose bjuder enligt min mening på bokens största besvikelse. Nohrberg ser nämligen på ett som jag uppfattar det felaktigt sätt Mose som en gestalt utan vare sig personlighet eller individualitet. Hans liv speglar endast, säger han, paradigmiskt Israels historia. Så är exempelvis Mose räddning ur Nilen en prefiguration av havsundret och på samma sätt är hela berättelsen om Mose födelse och barndom en rekapitulation och prefiguration av Israels historia från Josef till Josua. Ingen kan väl förneka, att Mose liv är oupplösligt förenat med Israels öden, men nog är han väl för den skull i högsta grad en gestalt med klart särpräglade individuella drag. Man undar hur han annars t.ex. skulle ha kunnat inspirera Thomas Mann till det strålande Moseporträtt han tecknar i novellen "Lagen". Just förhållandet Mose-Israel tar förresten Mann fasta på i sin novell, där han ger det karaktären av konstnärens förhållande till sitt

formbara men ännu obearbetade material.

J. Vickerys bidrag behandlar Simsonberättelsen. Hans analys är rätt ingående, han studerar berättelsens struktur och Simsons karaktär. Beträffande den senare drar han intressanta paralleller med gestalter som Robin Hood, Rob Roy och Jesse James, liksom med 1700-talspikareskens amoraliska skojare. Dock glömmet Vickery inte bort det specifikt gammaltestamentliga i Simsonberättelsen: den grove och opolerade hjälten, som trots sin långt ifrån fläckfria karaktär blir utvald till Jahves redskap. Ett motiv som Vickery inte nämner, men som jag tycker det vore värt att han haft med, är Simsons osårbarhet eller rättare sagt hans brist på sådan. Motivet är ju vida spritt och alltså långt ifrån begränsat till Simson och Gamla Testamentet. Man kan bara tänka på Achilleus' hälsena, Siegfrieds skulderblad eller på de ädla rövargestalter, en Oleksa Dovbuš eller en Nikola Šuhaj, vilka till sist varken trolldrycker eller grönskande grenar ger skydd mot fiendens försåtliga kulor. Simson bringas på fall trots sitt skyddande hår – en illustration till människans vemodiga vetskap om sin brist på odödlighet och osårbarhet!!

J. Crenshaw har valt att behandla en berättelse från en av de icke-kanoniska böckerna, tävlingen mellan Darius' livvakter, där det gäller att ge fyndigast svar på frågan, vad som är starkast i världen (3 Esra 3:1–5:3). Motivet är välkänt och komparativa exempel inte svåra att finna. De svar de tävlande avger tar Crenshaw som utgångspunkt för en undersökning av vad israelitisk vishetslitteratur överhuvudtaget har att säga om vin, kungar och kvinnor.

Den sista uppsatsen i boken behandlar Saul och är skriven av D. Gunn. Den kan sägas vara en sammanfattning av innehållet i den monografi, som författaren tidigare ägnat samma ämne (*The fate of king Saul*, 1980). Gunn betonar framförallt förkastelsetemat i Saulberättelsen. Folket förkastar Jahve genom att begära en kung och *därför* förkastas i sin tur Saul av Jahve. Han blir med andra ord den som bär det straff, som egentligen skulle ha drabbat folket.

Den här boken förmedlar en ny och frisk syn på Gamla Testamentet som litteratur. Kanske kan studier av den här typen leda till att man i framtiden sätter in Gamla Testamentet i ett större litterärt sammanhang så att det inte som hittills mestadels blir föremål för jämförelser med gammalorientalisk litteratur.

Eva Strömberg Krantz

Samuel Terrien: *The elusive presence. Toward a new biblical theology. Religious perspectives, Volume 26. 511 sid. Harper & Row, San Fransisco, 1978.*

Den här anmälda boken ingår i en amerikansk serie med fristående delar, "Religious perspectives". Utgivaren heter Ruth Nanda Anshen, om vilken man får veta att hon är "committed to the advancement of nascent ideas and to the unitary principle of all reality", vilket låter betryggande. I tidigare publicerade volymer återfinns arbeten av Helmut Thielicke, Martin Heidegger, Karl Jaspers och Paul Tillich.

Förf. till *The elusive presence* är emeritus professor i Gamla testamentets exegetik vid Union Theological Seminary i New York. Titlarna på en del av hans tidigare publicerade arbeten visar hän mot gränsoområdet mellan exegetik och religionsfilosofi.

Låt det genast vara sagt att den här anmälda boken är en prestation av rang. Den har redan blivit livligt diskuterad, i regel med positivt förtecken. Vissa recensioner har antytt att vi i Terriens arbete har fått en bibelteologi i nivå med Eichrods och von Rads klassiska verk.

Terriens bok har undertiteln "Toward a new biblical theology". Det är just vad det är fråga om: icke endast en gammaltestamentlig teologi utan en *bibel*-teologi. Valet av ordet "toward" visar dock en måttfullhet i ambitionen som inte är omotiverad: det nytestamentliga inslaget i denna bibelteologi inskränker sig i själva verket till två appendixartade kapitel.

Det är allmänt erkänt att den bibliska teologin, speciellt för Gamla testamentets vidkommande, har betydande metodiska problem. Rent principiellt måste frågan ställas: finns det en gammaltestamentlig teologi? Vidare: om det nu finns en sådan teologi, hur skall framställningen av den struktureras? Det är inte minst på denna andra punkt som meningarna har gått isär. Finns det en teologisk "mitt" i Gamla testamentet, utifrån vilken framställningen kan centeras? Olika svar har getts på den frågan. Terriens svar ligger i själva boktiteln: centrum i hela bibeln är läran om "the elusive presence". Guds närvaro har av förståeliga skäl ofta ansetts som något centralt i en bibelteologi, men Terrien specificerar arten av denna närvaro. Den är "elusive", undflyende, kan aldrig kvarhållas och förfogas över av människan. Allt vad bibeln berättar om är till sist hur denna undflyende närvaro punktuellt möter människor och ingriper i deras liv.

Hur förverkligar då Terrien detta program? I ett inledande kapitel ges en forskningshistorisk

översikt, koncentrerad kring metodiska frågor. I samband med att förf. vill uppvisa hur presensföreställningen dominerar i bibeln ges en välgrundad kritik av försök att lägga förbundstanken till grund för en biblisk teologi.

Det andra kapitlet har rubriken "Epiphany visitations to the patriarchs". Man bör lägga märke till att den eljest brukliga termen "teofani" här undviks – enligt förf. är den alltför belastad med religionshistoriska associationer för att låta det specifikt bibliska komma till sin rätt. De texter som här analyseras är Gen 12 (Abrahams kallelse), Gen 15 (förbundet med Abraham), Gen 18 (Mamres terebintlund), Gen 22 (Abraham prövas), Gen 28 (Jakob i Betel) och Gen 32 (Jakob vid Jabboks vad). Detta kapitel är ett av de mest givande och förf. känner sig påtagligt konform med patriarkernas "nomadiska" religion. Inte oväntat har den sista av de här nämnda texterna lämpat sig väl för att illustrera bokens tes om den onflyende närvaron.

I kapitlet "The Sinai theophanies" används emellertid termen "teofani" utan betänkligheter, eftersom händelserna på Sinai är förbundna med just sådana naturfenomen som hör till en teofani. Här behandlas ingående den centrala sinaiperikopen i Ex 19–24, men även uppenbarelsen av det gudomliga namnet i Ex 3. I samband därmed gör förf. en väl motiverad reflexion: "it is not impossible that the idea of being and nonbeing, in a proto-ontological form of speculation, was familiar to the theologians of northern Israel" (s. 117). I kapitlet "The presence in the temple" behandlas arken, uppenbarhetsetältet och Salomos tempel. Mitt bland alla genialiska iakttagelser kan man här inte komma ifrån att det är något som saknas i Terriens syn på kulten – se om detta längre ner.

Det femte kapitlet handlar om profetismen, "The prophetic vision". Från Elia till Hesekiel finner förf. sin tes om den flyende närvaron rikt exemplifierad. Berättelsen om Elia på Horeb (1 Kon 19) säges vara "a dramatic turning point in the Hebraic theology of presence", ty nu upphörde teofanierna och började "the era of prophetic vision, where miracles of nature became miracles of character" (s. 229). Terrien omtalar gärna profeterna som poeter, "in the etymological sense of the Greek word *poietes*" (s. 241).

Nästa kapitel handlar om Psaltaren, "The Psalmody of Presence", och visar klart författarens syn på kulten, varom mera längre ner. Vishetstexterna har i denna bibelteologi ovanligt väl kunnat integreras i framställningen genom kapitlet "The Play of Wisdom". Här finns många fina iakttagelser och man märker att förf. tidigare

ingående sysslat med dessa traditioner, bl.a. i en bok om Job. Ett och annat kan givetvis diskuteras; sålunda är det knappast riktigt att visheten och lagen uttryckligen identifieras hos Syrak (s. 359, se om detta von Rad, *Weisheit in Israel*, 1970, s. 317).

Det åttonde kapitlet har rubriken "The Final Epiphany". Här behandlas inte enbart eskatologin i strikt mening, utan i allmänhet de senare texterna i Gamla testamentet. Framställningen har tre avsnitt: sabbaten, försoningen och Herrens dag.

I de båda sista kapitlen förs framställningen in i Nya testamentet. Det nionde kapitlet, "Presence as the Word", handlar om evangelietraditionerna och är uppbyggt kring tre delar: bebådelsen, förklaringen och uppståndelsen. Här ges en intressant tolkning av johannesprologen. Det sista kapitlet heter "The Name and the Glory" och ger förutom en kortfattad ecklesiologi en sammanfattning, "Deus absconditus atque Praesens".

Min första genomläsning av Terriens bok resulterade i en stor entusiasm. Äntligen en gammaltestamentlig teologi av nära nog idealisk beskaffenhet! Sedan har jag läst om den tre gånger och för varje gång har entusiasmen svalnat några grader – en kanske inte så ovanlig erfarenhet. "The elusive presence" är en i eminent grad komplex bok, som det är svårt att avge ett samlat omdöme om. Under alla förhållanden stimulerar den till eftertanke och den provocerar – sämre betyg kan böcker få.

För att börja med de positiva intrycken så innebär Terriens bok en härlig läsoplevelse för de flesta. Stilen är för att vara i en vetenskaplig framställning mycket behaglig. De behandlade texterna täcker ett nära nog helt spektrum (med skapelsetexterna i Gen 1–2 som ett markant undantag). Mängden av synpunkter är överväldigande, läsaren får ideliga aha-upplevelser och tesen om den flyende närvaron tycks få det ena ovedersägliga bekräftandet efter det andra. Träffande och lapidariska utsagor etsar sig in i minnet. Och dock ...

De negativa synpunkterna skall jag söka sammanfatta i tre punkter.

1) Ett märkligt okritiskt drag. Givetvis ansluter sig Terrien helt till den historiskt kritiska bibelforskningen, dess metoder och väsentliga resultat. Men det hindrar inte att det här och där finns liksom öar av okritiska ställningstaganden. Några exempel! I en äldre litterärkritik förbands ofta källskriften E med nordrikt på grunder som redan då av många ansågs vara minst sagt osäkra. Men för Terrien är det ett axiom att E är av

nordlig proveniens och uttrycket "northern theologians" spelar en betydande roll i hans framställning. I sin syn på patriarkerna som "caravan migrants and herdsmen of the seminomadic type" är Terrien klart beroende av Albright-skolan och har inte tillgodogjort sig den viktiga kritiken av Thompson, van Seters, De Geus m.fl. Att dekalogen skulle kunna tillskrivas Mose (s. 106) vill nog inte många exegeter hålla med om i dag.

2) Märkliga psykologiserande tolkningar. Att söka leva sig in i en text är förvisso inget fel – i en viss mening är det en exegetisk plikt. Hos Terrien har emellertid denna legitima inlevelse resulterat i en del diskutabla tolkningar, av vilka här endast några skall nämnas.

I samband med sin behandling av Ex 33:23 skriver förf.: "In the passing by of the divine goodness Moses is offered a spiritual vision of the centuries to come" (s. 148). Hur vet förf. detta? Det är naturligtvis ingen omöjlig tolkning, men den är helt obevisbar och hör som sådan inte hemma i en vetenskaplig framställning. I samband med sinaiteofanien och på tre andra ställen (s. 128, 194, 286) underkastas det hebreiska ordet *arafel*, "tjockt mörker", en ingående analys och förf. har att förtälja de märkligaste ting om dess innebörd – också detta ett utslag av en psykologiserande inställning.

Men det är helt klart David som mest fångslat Terrien. Genom det deuteronomistiska historieverket är vi ovanligt väl informerade om denne "seasoned guerilla leader" (s. 284) och förf. försitter inte ett sådant tillfälle att brodera vidare. På två ställen behandlas Davids dans inför arken då den föres in i Jerusalem. Denna dans omvittnar "the passionate character of his attachment to the Lord" (s. 168), "the abandon of a soldier to his piety" (!), ja, "the frustration of a genius whose deeper cravings remained unfulfilled by military prowess and political achievement" (s. 281 f). Även i övrigt vet Terrien besked om Davids inre tankar. Att kungen ville bygga ett hus av ceder åt Herren (2 Sam 7:1) visar "possibly his spiritual confusion" (s. 169).

Profeternas verksamhet inbjuder givetvis till tolkningar av detta slag, men här visar förf. större återhållsamhet. Om Hoseas äktenskapsaffärer heter det: "It may be that the poet's bruised *eros* was the laboratory for the discovery of Yahweh's *agape*" (s. 244), och det är ju fullt tänkbart.

3) En märklig syn på kulten. I sitt inledande kapitel redogör Terrien för den nya syn på kultens betydelse i det gamla Israel som är förknippad med namn som Mowinckel och Engnell. I den följande framställningen visar han sig ha en

utpräglad känsla för det kultiska språkets *form-historiska* relevans, men därmed ingalunda för en rättvis värdering av kultens betydelse för Israels religion. Många av Terriens värdeladdade omdömen erinrar på ett frappant sätt om sekelskiftets tyska exegetik (Duhm m.fl.): kult och äkta fromhet är oförenliga storheter. Speciell förgrymrad är Terrien på den institutionaliserade kulten: "rituell manipulering" och "sakerdotalism" är uttryck som återkommer med en tröttande enformighet. Och orsaken till detta är uppenbar: Terriens tes om den undflyende närvaron kan inte gärna förenas med en kult, som förutsätter heliga platser.

Därför blir den "högkyrkliga" sionsteologin en nagel i ögat på förf. Han föredrar att tala om "the Zion myth" och framhäver gång på gång att en lära om *hagios topos* är oförenlig med den bibliska religionens lära om den undflyende närvaron. Helt klart har han sitt hjärta hos de tidiga sinaitraditionerna: "In contrast with the conditional covenant of the early Sinai traditions, the Zion-Davidic theology of presence introduced into Hebrew religion a factor which vitiated the concept of divine freedom. Moreover, a supra-historical myth of unconditional protection for the kings of Judah inevitably undermined the ethical demands of official Yahwism" (s. 293). Må så vara, men kvar står att ett betydande block av gammaltestamentliga texter de facto är byggt på Sions-Davidstraditionen, och ingen teologi som ger sig ut för att vara en *bibelteologi* kan undgå att på *något* sätt integrera dessa texter i sin totalkonception.

Inte oväntat får det prästerliga traditionsskiktet i pentateuken en snäv behandling av Terrien. Stora försoningsdagens ritual i Lev 16 har "magical and amoral aspects" (s. 397), "the positive gain of ritual effecting reconciliation carries within it the seed of self-deception" (s. 400) – här erinras man onekligen om L Köhlers berömda definition av kulten som "die Selbsterlösung der Menschen". Psaltaren blir svår att komma till rätta med, särskilt sionspsalmerna. Energiskt söker Terrien rädda åtminstone några psalmer undan kulten och om Ps 22:4 heter det triumferande: "It is only through exegetical legerdemain (!) that commentators discern in this phrase an allusion to the ark upon which Yahweh of Hosts was believed to have been ceremonially seated" (s. 322). Kapitlet "The Psalmody of Presence" kan inte betecknas som annat än besynnerligt. Här som eljest visar det sig att den enda tillfredsställande tolkningen av Psaltaren är grundad på ett kultiskt synsätt.

Uttalanden som de ovan anförda visar att Ter-

rien står i en något annorlunda forskningstradition än den vi är vana vid. Värderande omdömen behöver väl inte vara förkastliga som sådana, men förf. bör klart markera gränsen för en immanent vetenskaplig framställning, och under alla förhållanden är det olyckligt att döma ut hela traditionsskikt som oförenliga med vad som uppfattas som ett bibelteologiskt centrum.

Sedan detta sagts skall det omedelbart erinras om de stora förtjänsterna i denna bok. För envar intresserad av bibelteologi är Terriens opus ett obligatorium. Som något särskilt värdefullt måste den synnerligen utförliga notapparaten till varje kapitel betecknas. Där förtecknas en sådan myckenhet av litteratur att Terriens bok också i hög grad kan tjänstgöra som bibliografi. Eichrods *Theologie* med dess väldiga materialsamling, von Rads *Theologie* med dess briljanta synpunkter och Zimmerlis *Grundriss* med dess värdefulla översikter – ingen av dessa är överspelad av Terrien, men de kompletteras utmärkt av honom.

Sten Hidal

R. C. Musaph-Andriess: *From Torah to Kabbalah. A Basic Introduction to the Writings of Judaism*. 88 sid. London: SCM Pres Ltd., 1981. Pris häft. £ 2.95.

I förlagsreklamen till denna bok heter det: "Hitherto, no compact introduction has been available to the wealth of Jewish literature which came into being between the completion of the Jewish Bible, the Christian Old Testament, and the Middle Ages." Begreppet "compact" är ju relativt, men man får anta att förläggaren inte menat att denna inledning skall jämföras med de välkända, fylligare översikterna över judisk litteraturhistoria, främst av J. Winter – A. Wünsche (ed., *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*. 1–3. Trier 1894–96), M. Waxman (*A History of Jewish Literature*. 1–5. New York–London 1960), G. Karpeles (*Geschichte der jüdischen Literatur*. 1–2. Graz 1963), och I. Zinberg (*A History of Jewish Literature*. 1–12. Cleveland–London–New York 1972–), samt den mer populära N. Kravitz (*3000 Years of Hebrew Literature* . . . London 1973). Det föreligger faktiskt också mera "kompakta" framställningar, dels M. & M. Waxmans fina översikt "Literature, Jewish" (i *Encyclopædia Judaica*, Jerusalem 1971–, vol. 11, col. 307–360), dels och framför allt Wien-docenten G. Stembergers lysande klara *Geschichte der Jüdischen Literatur*. Eine Einfüh-

rung (Beck'sche Elementarbücher. München 1977, med fylliga referenser till de olika epokenas litteraturhistoria).

Den nu publicerade inledningen är i stort sett en översättning (utförd av John Bowden) av Dr. Rosetta Musaph-Andriesses holländska originalarbete *Wat na de Tora kwam*. Rabbijnse litteratur van Tora tot Kabbala (Baarn 1973). Författarinnan, som tidigare tjänstgjort vid Vossiusgymnasiet i Amsterdam, är numera översättare (hebreiska) för Domstolen i Amsterdam.

Ur pedagogisk synvinkel är Dr. Musaph-Andriesses arbete verkligen förnämligt. I 13 korta kapitel presenteras här lättillgängligt och koncentrerat väldiga områden av judisk litteraturhistoria: Tanach (dvs. den gammatestamentliga litteraturen), Kanon (inklusive en översikt över apokryfer och pseudepigrafer), Mishna, Tosefta, Baraita, Gemara, Talmud, De mindre (extrakanoniska) talmudtraktaterna, Midrash, Halaka, Haggada, medeltidens rabbiniska litteratur samt Kabbala. Här ges en rad förträffliga ordförklaringar, goda kronologiska överblickar, välgjorda sammanfattningar av innehållet i den judiska traditionslitteraturen, fina smakprov på mindre kända texter osv. Boken är både trevlig och lärorik. I synnerhet icke-judiska läsare finner här många värdefulla upplysningar.

Sedan detta blivit sagt, är det inte mindre angeläget att konstatera att denna korta litteraturhistoria framstår som representant för en huvudsakligen traditionell syn på den äldre judiska litteraturen. När det gäller de bibliska skrifterna, är författaren visserligen inte okunnig om den historisk-kritiska bibelforskningens landvinningar (hon kan exempelvis påpeka: "Scholarly research has established beyond all possible doubt that the Tanach reached its definite form over a long period", s. 11). Men den framställning hon ger av den gammatestamentliga litteraturen kan ingalunda karaktäriseras som en översikt över det stoff vi finner i den nutida inledningsvetenskapens grundläggande och välbekanta arbeten (främst Anderson, 1959; Kuhl, 1960; Bewer – Kraeling, 1962; Weiser, 1966; Bentzen, 1967; Schreiner, 1969; Pfeiffer, 1973; Cazelles *et al.*, 1977; Kaiser, 1975; Eissfeldt, 1976; Smend, 1978; [Sellin] – Fohrer, 1979; Childs, 1980). I allt väsentligt inskränker sig förf. i stället till att skildra de enskilda bibelböckernas innehåll och meddela vissa fakta om traditionens syn på dessa böcker. En likartad invändning är, *mutatis mutandis*, också tillämplig vad gäller skildringen av den efter-bibliska, judiska traditionslitteraturen. I den på många sätt lysande översikten finner vi förvånansvärt få genomslag av den moderna, kri-

tiska form- och traditionshistoriska behandlingen av denna litteratur (så som den sammanfattande speglas i exempelvis J. Maier – J. Schreiner, eds., *Literatur und Religion des Frühjudentums*. Eine Einführung. Würzburg 1973).

Författarens traditionella approach illustreras kanske bäst av följande ord om Mishna: "This Mishnah goes back to two traditions. First, to the Torah, the law given by God on Sinai to Moses, in Hebrew called the Torah *shebihtau* (borde vara: *shebbiktav/b*, T.K.), the written law. Large groups within orthodox Judaism believed that in addition to this there was also oral teaching, the Torah *shebe'al peh*, which was also revealed to Moses on Sinai, and handed down by him to the Israelite elders. Both traditions were equally sacred. Together, they form the basis for the Mishnah" (s. 20).

En avgjort mindre betydelsefull invändning mot arbetet är att det innehåller ett fåtal inkorrekta sakuppgifter, t.ex. att "the modern Hebrew word for 'translate' is *tirgim*" (s. 11, skall vara: *tirgem*), att den stora BHS, ed. K. Elliger – W. Rudolph heter *Biblia Hebraica Stuttgartensis* (s. 15, 82; läs: ... *Stuttgartensia!*, att *tanna'im* betyder "scribes" (s. 21; översatt: "scholars", som på s. 24!), att R. Saadja Gaon "compiled the first prayer book, the Siddur de Rabbi Saadya Gaon" (s. 65; den äldsta fullständiga ordningen för den judiska liturgin bär namnet Sedær R. Amram Gaon, något som förf. själv antyder på s. 47!). Vidare är det olämpligt att citera Maimonides' *Dalalat al-hā'irin* från Friedländers översättning av 1928 (s. 75 f; bibliografin upptar en utgåva från 1952!), när vi sedan 1960-talet har tillgång till Sh. Pines förnämliga, fylligt inledda och rikt kommenterade tolkning (Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*. 1–2. Chicago-London 1963; 3rd impr. 1974). Det är också oriktigt att en M. Liebermann skulle ha utgivit Toseftas originaltext i New York 1958 (s. 85; den edition som avses är *The Tosefta. According to Codex Vienna, with Variants from Codex Erfurt, Genizah MSS. and Editio Princeps [Venice 1521]*). Together with ... a brief commentary by S. Lieberman. New York 1955 ff., där *The Order of Nashim* utkom 1967–73).

Dr. Musaph-Andriesses litteraturhistoriska översikt avslutas med en bibliografi (s. 82–85) och ett index (s. 86–88). Om vi bortser från en del ytterligare inkorrekta uppgifter, bär bibliografin vittnesbörd om författarens gedigna beläsenhet innanför den traditionella judiska litteraturvetenskapens område. Däremot återfinner man förhållandevis litet av historisk-kritiska undersökningar. I så måtto ges en spegelbild av

det framställningssätt som kommit att prägla boken själv.

Trygve Kronholm

C. Perrot: *Jésus et l'histoire*. 336 sid. Desclée, Paris 1979.

Under denna, till synes harmlösa titel, presenterar C. Perrot i verkligheten en mycket revolutionerande syn på den gamla frågan om den 'historiske Jesus'. Förf. menar inte endast, som de flesta exegeter sedan A. Schweitzer, att det är en illusion att med historisk vetenskaplighet försöka teckna Jesu liv. Han går längre än så: han anser att även många böcker om "historiens Jesus" är föga nyttiga, eftersom de inte kan förklara varken Jesus eller kristendomen. Men Perrots väg är inte skeptikerns, utan en historikers, som på djupet har funderat över historiens möjligheter och gränser.

Eftersom grunden läggs i första delen, som handlar om "evangelierna och historien" (s. 19–80), sammanfattar jag den mer utförligt än resten av boken. Här får vi en svidande kritik av allt vad "historicism" heter, dvs. historikers navitet, som gör att de inte tillräckligt begrundat sin egen vetenskaps hermeneutiska förutsättningar. I detta sammanhang tvekar Perrot inte att från början bekänna sin egen utgångspunkt som troende och samtidigt kritisk historiker.

Perrot understryker också faran i den motsatta attityden, som hos kristna länge har varit dominerande. Enligt dem skulle de heliga Skrifterna inte studeras med historikernas metoder, eftersom dessa skapar en distans mellan den troende och texten. Men tiderna har förändrats och det mest besvärliga för exegeter idag är just, att man förväntar sig av dem att de skall bevisa Bibelns historiska sanning. Även yrkeskunniga exegeter har hamnat i denna fälla, såsom Perrot visar i fortsättningen. Skall man då tåga? Förf. anser, tvärtom, att tiden nu har kommit för exegeten att, i medvetenhet om vår metodpluralism, ta sig an ämnet "Jesus och historien" som *historiker*. Han konstaterar (s. 32), att det inte längre går att, med den historisk-kritiska metoden, tro sig nå det historiska utifrån textens ursprungliga gestalt. I kontakt med de lingvistiska metoder, som helt nyligen har kommit in i exegetiken, menar förf., att också historikern bör läsa texterna som "texter". Han behöver veta mer om hur en text kommer till och hur dess mening sprids; detta kan han lära sig från semiotikerna. Det är viktigt, enligt Perrot, att historikerna inte fortsätter

att uppfatta semiotikerna som människor som undergräver den historiska synen. Tvärtom är det historikernas uppgift att förhindra semiotikerna från att gå utöver sin text utan en historikers omdöme. Semiotikerna bör inte heller i sina textanalyser uppträda som "hermeneutiker". I annat fall skulle semiotiken kunna gynna en farlig "fundamentalistisk" syn på evangelietexterna. Historikerna kan också hjälpa semiotikerna att bättre avgränsa sitt material (sitt "korpusval"). Men de kan, å sin sida, få upplysningar av semiotikerna om sin egen vetenskapliga och historiska "texts" möjligheter.

Med utgångspunkt från dessa iakttagelser tecknar förf. exegeternas förhållanden under de sista hundra åren. Han konstaterar, att den historisk-kritiska vetenskapen har skapat en "myt" angående den ursprungliga texten. Att koncentrera alla positiva egenskaper på detta "ursprung" är att betrakta de texter vi har som en avspiegling av det "förlorade paradiset". En sådan risk finns när man använder sig av så olika metoder som källkritiken, form- och traditions-historien. Perrot menar, att t.ex. R. Bultmann i sitt arbete med texterna var helt beroende av en luthersk syn på trons nåd. I motsats till den harmoni, som andra troende såg mellan vetenskapen och tron, ville han ha ett gap mellan dem båda. Den troende skulle inte finna något stöd i historien för att kontrollera sin tro: "det går inte att bevisa kerygmat genom ett vetenskapligt arbete", menade han. Men här utgår Bultmann, genom sin anti-historicism, från samma "historicismistiska" grundsyn. Perrot kritiserar också vissa forskares överambition, t.ex. J. Jeremias', som i motsats till Bultmann vill nå till Jesu *ipsissima verba* ("Jesu egna ord"), genom att studera Jesu ords palestinska förankring.

I en mer positiv framställning visar förf. sedan (s. 45 ff.) sambandet mellan "evangelierna och historien". Det förkunnade evangeliet blev så småningom "evangeliet som historia" ("l'évangile-histoire"). Den kristna hågkomsten (*anamnēsis*) var först koncentrerad kring Jesu lidande och död, inte som något förflutet, utan som profeten och martyren Jesu "övergång"; denna, liksom Exodusövergången, uppfattades som en befrielse för människorna. Den korsfäste och uppståndne Jesus talade genom den kristne aposteln och profeten, som i Anden fortsatte att förkunna Jesu ord. Det är alltså hågkomsten som skapade ordet i nuet (s. 48).

Inför svårigheterna som tron mötte tog de "lärda" över och presenterade dessa "logier" med deras narrativa förankring. De klassificerade och grupperade dem för att man lättare skulle

kunna komma ihåg dem. Denna undervisning (*didachē*) bevarade och teologiserade kerygmat. Därför kan man idag inte mer lösgöra logierna från den kristna hågkomsten i församlingarna. Det är också omöjligt, menar förf., att isolera Jesu egen mnemotekniska undervisning från denna kyrkliga "anamnes".

Under den andra kristna generationen blev kyrkan mer medveten om sitt förflutna. Historien började profilera sig, eftersom historien alltid är något sekundärt, ett avbrott eller en möjlighet till avbrott mellan den grundläggande händelsen och de som lever av den. Det fanns nu ett behov av sammanhang. Om vi endast hade haft Jesu ord liknande dem vi har i Tomasevangeliet, så skulle kyrkan ha varit en ny filosofskola.

Våra evangelister skrev inte som moderna historiker, inte ens Lukas. För dem var historien om Jesus något levande. Dessutom är även en modern historikers historieskrivning alltid tvetydig. Historieskrivning framhäver nödvändigtvis saker och ting och avfärdar andra. Våra evangelister ville ge bekräftelse åt en grupps identitet, de ville inte begrava Jesus i ett dött historiskt förflutet. Paulus, å sin sida, visar oss, hur viktig för honom den levande Jesus var, och inte historien om hans förflutna i och för sig (se 2 Kor 3:1-18; 5:16). Paulus själv ville inte gå in i problematiken angående skillnaden mellan en "historiens Jesus" och en "kerygmatiske Kristus": för honom var Jesus den levande. Evangelisterna däremot försökte sig på det och ville utjämna skillnaderna mellan det som var före och det som kom efter Jesu död och uppståndelse. De ville legitimera det som hade hänt efter Jesu död genom det som fanns innan.

I avsnittet "hur bedriva historieforskning?" redogör Perrot för olika Jesuliv som har skrivits. De psykologiserande biografierna har av Schweitzer avslöjats en gång för alla. Sådana biografier projicerar våra egna behov och utopier på Jesus. Men även de exegeter som, med en religionshistorisk metod, studerade olika religiösa grundföreställningar hos Jesus har varit beroende av sina fördomar. Jesus kunde i tysk och fransk forskning uppfattas som en mytisk gestalt, en människa som kanske aldrig har funnits till. Hos Bultmanns lärjungar uppstod en reaktion mot mästarens historicistiska skepsis och ett rop tillbaka till den historiske Jesus. Men en del forskare hamnar idag i en återvändsgränd, när de frågar efter Jesu medvetenhet och därvid lätt projicerar sina egna psykologiska förutsättningar. Perrot vill alltså föra oss bort från all historicism och skapa en medvetenhet om det speciella med den historiska framställningen.

Historievetenskapen återskapar det förflutna genom att beakta skillnader i sitt material. Perrot accepterar här som huvudkriterium E. Käsemanns "dissimilaritetsprincip" och anför dennes precisering: "vi har en fast grund under fötterna endast när en tradition . . . inte kan härledas ur judendomen, eller tillskrivas urkristendomen" (citerad på s. 64). Denna princip är enligt förf. viktig för texternas tolkning. Ett komplementärt redskap, "koherensprincipen", däremot är viktigt för historikern, när han vill förstå och beskriva en förgången situation.

Efter att i ett ytterligare avsnitt ha avgränsat Jesu livs förankring i rum och tid, kommer förf. således till sin egen framställning av frågan om Jesus och historien. Han studerar i andra delen (s. 95–166) "Jesus och judendomen" och sedan i tredje delen (s. 167–287) "Gudsrikets profet och hans Fader". Här får vi alltså information om det som både skiljer Jesus och ger honom en inre koherens gentemot judendomen och gentemot kyrkans budskap om honom. Fjärde delen (s. 289–322) slutligen beskriver "den kristna historiens början", som en hägkomst (*anamnēsis*) av Jesus, särskilt vid nattvardsgemenskapen, där brödet och ordet är oskiljaktiga.

Jag kan i den begränsade ramen för denna recension endast ta upp några aspekter av denna uppslagsrika historieskrivning. Perrot ser särskilt sambandet mellan Jesus och doprörelsen på hans tid, även om det också finns en förbindelse med de skriftlärdas och i synnerhet fariséernas grupper. Han tecknar det originella i denna doprörelse. För prästerna i Jerusalem, för fariséerna och för Qumransekten var tvagningarna andliga reningsmedel för att övergå från det profana området till det heliga. Man nådde syndernas förlåtelse genom offerkulten. I motsats till denna uppfattning ansågs själva dopet i doprörelsen som ett medel att få syndernas förlåtelse och ersatte därmed templets upprepade offerhandlingar. Rensningsriterna avskilde människorna, dopet däremot var något folkligt som förenade människor ur olika samhällsklasser. De övertog döparens namn, i motsats till det som hände vid vanliga reningar som gjordes i Torans namn. Dessa drag för dopriten var gemensamma för Jesus och Johannes. Men Jesus slutade döpa och överförde dopets innebörd till sina ord som nu gav förlåtelse, till sina exorcismer och sin undervisning som gav frälsning, och slutligen till sin död som profet och martyr. Det var alltså inte längre enbart dogesten som frälsade utan Jesu egen person (s. 131).

Angående Jesu förhållande till lagen ser Perrot Jesu originalitet mindre i det Jesus sade än i hans

myndighet när han talade och hans ständiga hänvisning till Guds vilja. Dessutom behärskade Jesus konsten att applicera lagen till konkreta situationer (här kompletterar Perrot S. Westerholms analyser i doktorsavhandlingen i Lund).

När det gällde templet och offertjänsterna stod Jesus tydligt på samma linje som doprörelsen. Därför är det enligt Perrot föga troligt, att han åt påskalammet vid nattvardsinstiftelsen. Jesu betyende var en profets, som liknade Mose. Men han ville inte uppfattas som Messias, även om kyrkan senare ansåg honom som en sådan. Angående "människosonen" försöker Perrot inte att skilja mellan autentiska eller inautentiska utsagor. Han vill inte heller säga något om Jesu självmedvetande eller ta ställning till frågan om Jesus själv betecknade sig som "människoson". Perrot ser här endast ett tecken på det unika intryck, som Jesu personlighet gjorde på lärjungarna. "Människosonen" som är Jesu självbeteckning i evangelierna blir till en sammanfattning av alla kristologiska titlar, som Jesus kunde få i den kristna församlingen (s. 264).

I den kristna nattvarden fanns två judiska bruk inneslutna: den är en måltid mellan gruppmedlemmar och den återspeglar den hjälp som en grupp kunde ge till en annan. Men i den kristna nattvarden uppfattades Jesus själv som närvarande och som den som samlade gruppen. Något likartat fanns inte i judendomen.

Perrots bok, som jag har sammanfattat i grova drag, är mycket spännande att läsa både för en stor publik och för fackmannen. Denne kan nog göra en del invändningar mot förf:s framställning: Överdriver han inte doprörelsens betydelse eller de kristna profeternas verksamhet angående Jesustraditionen? Hans diskussion av de historiska kriterierna kunde förts mer nyanserat. Men jag anser att den riktning Perrot utstakar är mer fruktbar än den som så många har angett tidigare. Genom att inte vara överambitiös i sin rekonstruktion av Jesu originalitet framträder denna tydligare och med större vetenskaplig saklighet än hos många andra forskare. Perrots kritik av historicismen anser jag mycket givande; den visar oss vägen mot en mer balanserad förståelse av historikernas möjligheter. Synd att denna bok i Sveriges trängda finansiella läge nog aldrig kommer att kunna översättas till vårt språk, där den synnerligen väl skulle ha behövts.

René Kieffer

Jarl Hemberg – Ragnar Holte – Anders Jeffner: *Människan och Gud. En kristen teologi*. 192 sid. Liber förlag, Lund 1982.

Bengt Hägglund: *Trons mönster. En handledning i dogmatik*. 166 sid. Bokhandeln Arken, Lund 1982.

Christian Theology. An Introduction to Its Traditions and Its Tasks, ed. by Peter C. Hodgson och Robert H. King, 353 sid. Fortress Press, Philadelphia 1982.

Det är något av en händelse att efter en lång tids stiltje på området två av universitetsteologer författade översikter av den kristna trosläran samma år utges i Sverige. De är utomordentligt olika. Dock skiljer sig båda från vad man kan möta utomlands, något som framgår när de – som i all korthet skall ske i denna recension – jämförs med ett ävenledes 1982 utkommet amerikanskt arbete i denna genre.

Hemberg – Holte – Jeffner (HHJ) anger i förordet att "uppgiften att arbeta fram en aktuell kristen teologi eller troslära . . . inte egentligen är en uppgift för universitetsteologin" (s. 7). Det är oklart om "inte egentligen" i det anförda citatet betyder att en sådan uppgift "inte kan" eller "inte bör" genomföras vid ett universitet. Klart är i varje fall att de tre författarna, trots att därigenom "en vetenskaplig resonemangsmodell överskrids" (s. 8), tagit sig an uppgiften. De anger själva att det rör sig om "hur vi, i ljuset av det vi kommit fram till inom vår vetenskap, positivt kan formulera vår kristna tro" (s. 8). Även om "delanalyser" i en troslära kan ha "vetenskaplig karaktär" för enligt HHJ de slutliga valen av ståndpunkter i olika frågor in "moment av personlig avgörelse" (s. 7f). Därmed har man också indirekt sagt att det inte ges något kriterium utifrån vilket man med en för alla tillgänglig och trosberoende argumentering skulle kunna ta upp en kritisk diskussion av i traditionen eller nuet föreliggande utformningar av kristen tro. Samtidigt företar HHJ en sådan kritisk skiktning av traditionsstoffet och vill uppenbarligen förmedla insikten att det finns goda skäl att acceptera den kristna tro författarna gemensamt söker formulera. En avgörande fråga blir då givetvis utifrån vilket i sista hand avgörande kriterium HHJ själv arbetar i sin kritik av andra uppfattningar. Rimligen bör detta kriterium ha något anspråk på allmängiltighet och inte bara vara uttryck för "personlig avgörelse" eller tyckande. Skulle det sistnämnda vara fallet vore det också utan intresse i en vetenskaplig diskussion. Det finns en egendomlig inre motsägelse mellan HHJ:s programmatiska uttalanden och det anspråk som deras arbete faktiskt ställer att utgöra "en kristen teologi", inom vars ram andra "te-

ologier" med anspråk att vara "kristna" göres till föremål för en kritisk uppgörelse. Trots allt tycks man ha en måttstock, som avgör vad som kan vara "bättre" eller "sämre" uttryck för kristen tro i dag, något som man svårligen kan få att stämma överens med påståendet att "de slutliga valen av ståndpunkter" som personliga ställningstaganden skulle ske oberoende av något slags för andra tillgänglig argumentering.

Boken är uppbyggd så att utgångspunkten på ett stimulerande sätt tas i en analys av de i "Människans situation" föreliggande positiva och destruktiva möjligheterna. Redan i det första avsnittet av detta kapitel möter den för hela arbetet karakteristiska centreringen på vad man brukar kalla den första trosartikeln – det är tydligt att Gustaf Wingrens kamp för att återerövra en plats för skapelsetron i trosläran inte varit förgäves! Den kristna skapelsetron ses som ett uttryck för erfarenheten "att livet i sin elementära struktur är en gåva, något på förhand givet" (s. 13). Därpå ställs omedelbart den för HHJ helt fundamentala frågan om den religiösa och slutligen även den kristna tolkningen av människans situation i en av empiristisk-naturvetenskaplig reflexion präglad miljö kan ha något berättigande. Vägen till ett "ja" som svar på denna fråga öppnas dels genom det från Anders Jeffners arbete "Vägar till teologi" 1981 kända resonemanget om transcendensupplevelser, som ger kunskap om verkligheten utöver sinneserfarenheten, och dels genom en med anknytning till Karl Heim utformad teori om en femte "dimension" utöver det vanliga "fyrdimensionella vetenskapliga systemet" (s. 20). Utifrån dessa antaganden ter sig en religiös och därmed också en kristen tolkning av verkligheten såsom möjlig utan att man behöver komma i konflikt med vad man i övrigt "vet" om denna verklighet. Ytterst gäller det frågan om det "övergripande" eller "grundläggande" mönster i vilket våra kunskaper om verkligheten fogas in och utifrån vilket man i sista hand avgör vad som är "verkligt" och vad som utgör "illusioner". Denna fråga kan också formuleras så att det rör sig om den "trosnorm" som avgör vad "det är förnuftigt att tro på och vad man bör avvisa" (s. 14). Den "trosnorm" som HHJ utgår från utgöres av antagandet "att både sinneserfarenheter och transcendensupplevelser ger oss kunskap om verkligheten" (s. 18). Här möter det kriterium eller den måttstock, utifrån vilken i fortsättningen den kristna livstolkningen konkretiseras och mot vilken föreliggande sådana tolkningar prövas.

Med den för HHJ karakteristiska inriktningen på hur man vinner kunskap om verkligheten blir

nästa steg konsekvent ett kapitel om "Guds uppenbarelse". "Den religiösa dimensionen i verkligheten" ger "impulser och signaler", som blir material för människors bearbetning och som "på teologiskt språk benämns uppenbarelsen" (s. 28). I detta material, som ses som uttryck för "Guds självmeddelelse" och som möter även inom andra religioner än kristendomen, intar Jesus en särställning. Den av honom förmedlade gudsuppenbarelsen "är den vi erfarit som särskilt tydlig" (s. 32, 33; det framgår inte om "vi" här anger ett personligt ställningstagande av HHJ – det skulle ju också kunna utgöra ett på goda grunder gjort konstaterande av Jesu "helt avgörande betydelse" i kristet sammanhang som "den definitiva gudsuppenbarelsen", s. 34, 39). Utifrån denna Jesu för kristen gudstro centrala roll – detta utgör dock egendomligt nog inte för HHJ ett objektivt konstaterande av hur det faktiskt förhåller sig utan snarare resultatet av en prövning utifrån "trosnormen" – behandlas sedan frågor kring bibelns roll som uppenbarelseurkund och som "Guds ord i dag". Här möter många tankvärda synpunkter på pluralismen i bibeln, på förhållandet mellan "skrift" och "tradition" och på relationen mellan "gudomligt" och "männskligt". Detta gäller även vad som sägs om kriterier för "en rimlig nutida bibeltolkning och bibeltillämpning" (s. 50 ff). När det gäller det s.k. integrationskriteriet, dvs. att det som förmedlas genom bibeltexten måste integreras med "vad vi genom vetenskap och forskning vet om oss själva och den omgivande världen" kan man dock ställa frågan om inte en nyansering här är nödvändig. Så som detta kriterium här framställs kan texten aldrig få en kritisk funktion gentemot andra verklighetsuppfattningar. Det som sägs om Jesu upptändelse – för att nu bara ta ett exempel – gör efter allt att döma anspråk på att utsäga något om "verkligheten". Men det torde vara utomordentligt svårt att förena detta med HHJ:s förenklade integrationskriterium utifrån trosnormen om vad "det är förnuftigt att tro på".

HHJ:s påfallande intresse för den första trosartikelns område slår igenom i de följande kapitlen om "Människan – Guds skapelse" och "Gud och naturen". I det förstnämnda möter en positionsbestämning som sedan ytterligare accentueras i kapitlet om "Gud och det onda", nämligen avvisandet av i den kristna traditionen mötande föreställningar om att människan i förhållande till Gud skulle ha en "trälbunden vilja". Redan det förhållandet att en teolog som Luther, som ju företräder denna ståndpunkt, samtidigt tveklöst är den som talat om människans skuld och om evangeliets karaktär av förlåtelse mer än någon

annan visar att denna problematik återges på ett alltför ytligt sätt. Över huvud taget är föreställningen om evangeliet som ett befriande förlåtelseord – trots vad som sägs om Jesu centrala roll – anmärkningsvärt tillbakaträngd i denna troslära.

Först nu kommer som kapitel 6 "Kristi person och verk". Utifrån det som i tidigare sammanhang sagts om Jesus som "den definitiva gudsuppenbarelsen" skulle det egentligen ha tätt sig naturligt att här söka kriteriet för vad som kan göra anspråk på att vara *kristen* gudstro. Nu kan man inte frigöra sig från intrycket att den frågan i stort sett redan är besvarad och att Jesus, bekänd som Kristus, egentligen bara ytterligare "förtydligar" vad man redan i förväg känner till. Frågan om man inte här – som en gång i kristendomens begynnelse – möter det ytterst avgörande kriteriet även gentemot mycket som utgett och utger sig för att utgöra "kristen gudstro" kunde ha varit värd en diskussion lika väl som de nu mötande och i och för sig på ett intressant sätt behandlade frågorna om "den historiske Jesus" och om olika tolkningar av Kristi "verk". Det därpå följande kapitlet om "Frälsning och nyskapelse" innehåller många goda iakttagelser kring problemen om teologiska tolkningars kontextualitet. Kanske hänger detta samman med att HHJ:s "trosnorm" här tycks spela en betydligt mindre roll än tidigare. Detsamma gäller kapitlet om "Kyrkan och det kristna livet", som dock i egendomligt hög grad centreras kring Augsburgska bekännelsen. Det verkar som om författarna inte var särskilt förtrogna med aktuell teologisk debatt inom ekklesiologin. Att det i den tänkta läsekreten också skulle kunna ingå företrädare för frikyrklig tradition med rötter på annat håll än inom lutherdomen tycks inte ha varit aktuellt när detta kapitel kom till. Ett rudimentärt avslutningskapitel om "Gudsbilden" ger närmast en sammanställning av vad som i traditionen möter som läran om Guds "egenskaper" och några torftiga rader om "treenighetsläran". Påfallande är att föreställningen om Gud som "den helige Ande" inte tycks spela någon som helst avgörande roll i denna troslära. Det är symptomatiskt att man i sakregistret endast möter en hänvisning till "andar".

"Människan och Gud" har en alldeles egen profil. Boken innebär en nyorientering i svensk teologi, framför allt vad metoden beträffar. Innehållsligt bjuder den dock på få överraskningar. Påfallande är den markant apologetiska tendensen – man får intrycket att det för författarna gällt att visa att man som modern och upplyst människa med bibehållen intellektuell ärlighet kan företräda en kristen tro. Man kan dock nå-

got undra över varför HHJ strängt taget bara tagit upp en naturvetenskapligt orienterad verklighetsuppfattnings eventuella förenlighet med en kristen position. Åtskilligt av intresse skulle säkert ha varit att hämta ur en konfrontation också med modern samhällsvetenskap. Mitt primära frågetecken inför denna bok gäller dock själva den för framställningen av trosinnehållet avgörande kriteriefrågan. Jag återvänder till detta efter presentationen av de två återstående arbetena.

Bengt Hägglunds "Trons mönster" (BH) har inte mycket gemensamt med HHJ. Skillnaden består inte bara i att vi här möter en författare i stället för tre utan slår i första hand igenom i såväl metodiskt grepp som innehåll. Här föreligger ingen tvekan om "dogmatiken som vetenskaplig disciplin" med "den grundläggande uppgiften att framställa den kristna trosläran i dess inre sammanhang". Andra uppgifter anges vara "t.ex. den idéhistoriska och systematiska analysen av kristendomens möte med ideologier och filosofiska teorier av olika slag" eller "en undersökning av de frågor som inställer sig, när kristendomens grundmönster infogas i en nutida kontext". Med några undantag avskärs dock i fortsättningen denna typ av annars angelägna uppgifter och författaren vill begränsa sig till "den elementära uppgiften att ge en deskriptiv introduktion till några av huvudpunkterna i den kristna trosläran" (s. 2). Framställningen bygger på förutsättningen att dogmatiken som sitt objekt har "den kristna tron" och att denna primärt framstår "som en påtaglig verklighet på språkets plan". Den är därför också "i princip tillgänglig för en strukturell beskrivning – i en 'trons grammatik', om man så vill" (förordet).

Det är tydligt att intresset är inriktat på att identifiera och återge vad BH kallar den kristna trons "struktur" eller "grundmönster" – en term, som här har en helt annan innebörd än hos HHJ. Det är här inte fråga om något övergripande mönster, i vilket passande element ur traditionen fogas in, utan om ett "grundmönster", som antas föreligga i den kristna tron själv. BH:s glidande formuleringar av typen "knappast tillgängliga", "det förefaller omöjligt", "i regel inte" (finns det undantag?; s. 6, 12) gör det oklart om en sådan grundstruktur egentligen kan eller inte kan identifieras "genom historiska undersökningar" eller om den utgör "en förvetenskaplig förutsättning" (s. 9). Ett avgörande hinder för att ett sådant "grundmönster" skulle kunna identifieras genom ett historiskt inriktat arbete tycks vara "mångfalden" redan inom den nytestamentliga kanon (s. 11 f). Det förefaller mig yndomligt att BH här

ej tar upp det lätt konstaterbara förhållandet att alla nytestamentliga skrifter refererar till Jesus och den grundläggande frälsande betydelsen av hans liv, ord och handlingar och vad som skedde med honom. Utgör inte detta något som på en gång i princip är tillgängligt för historisk forskning och ett förblivande organiserande centrum för kristen tro? Samtidigt är det enligt BH så att "möjligheten av en vetenskaplig explikation av trosläran" (s. 13) står och faller med om det är möjligt att ge ett klart svar på "dogmatikens grundfråga" (s. 16, 17) "om det finns en 'traditionens grundstruktur', som man genom en undersökning av de teologiska utsagorna kan konstatera och beskriva" (s. 17, kurs. av mig).

Det utgör över huvud taget ett genomgående drag i BH att historisk-kritisk forskning, i varje fall när det gäller bibeltexter, ses med skepsis och att den inte antas kunna ha något att bidra med när den systematiska teologin skall lösa sin uppgift. Man möter väl mängder av bibelhänvisningar men aldrig någon diskussion av exegetiska arbetsresultat. Också här föreligger en klar skillnad i förhållande till HHJ, som i förordet betygar sin tacksamhetsskuld till en exeget och som i flera sammanhang på ett intressant sätt integrerar sådant material i sin framställning. BH:s förklaring till "klyftan mellan en historisk-kritisk bibelforskning och en interpretatio christiana" utgöres av att det föreligger en skillnad i kunskapsteorin. I den förra ligger initiativet "på subjektets sida", medan det i den senare är "objektet" som "skapar" en helhetskonception av den kristna tron. Därmed avfärdas utan närmare analys hela det intrikata samspelet mellan "objekt" och "subjekt", text och tolkning, som spelat en så stor roll i den aktuella diskussionen kring hermeneutikens problem. Vidare göres själva bibeltextern själv till "objekt" utan hänsyn till att man i denna själv möter t.ex. något sådant som den kritiska spänningen mellan "Jesus själv" och alla olika situationsbestämda tydningar av honom (se här till min artikel "Frågan om det specifikt kristna" i STK 1978, s. 52 ff).

Är man emellertid, som BH, på jakt efter ett kriterium som utgöres av en språkstruktur kan svaret på frågan inte utgöras av en person och den då förvirrande mångfalden av utsagor kring honom. Kriteriet, grundmönstret, återfinns konsekvent nog inte heller i "Skriften" utan i "traditionen". Det är i denna den ytterst avgörande normen föreligger, efter allt att döma tidigt konkretiserad i den "trosregel" som bl.a. kommer till uttryck i de fornkyrkliga bekännelserna. Den ses som "en från början given sammanfattning av Skriftens innehåll" och som "ett fast

mönster” och därmed som den sökta ”strukturen” (s. 4, 5, 17 f, 30 f). *Här* får av oredovisad anledning ”historiska undersökningar” en avgörande roll – hur skulle man annars vinna kunskap om en sådan ”grundstruktur”?

Har inte här – trots allt tal om Skriftens auktoritet – ”traditionen” som det avgörande elementet överordnats över ”Skriften”? Har man inte då – i och med avvisandet av det historiska arbetet med bibeltexterna (det fanns ju kristen tro innan nuvarande kanon förelåg!) – också avhänt sig möjligheten att utifrån något traditionsexternt kriterium kritiskt granska traditionselementen i kristendomens historia? Också där – och inte minst där, man kan bara tänka på de varandra ifrågasättande konfessionella traditionerna – finns ju en ”mångfald”, som är långt större än i bibeltexterna. Hela denna problematik, som inte borde kunna förbigås i en framställning av den kristna trosläran, avskärmas helt av BH genom att han i sin ”explication” boken igenom avgränsar sitt objekt till ”den tradition som utbildats inom den evangelisk-lutherska kristendomsformen” (s. 31). Det enda argument som ges för detta egendomliga förfarande är att man så ”tydligare kan ge en bild av den nyss omtalade enhetliga och konsekventa helhetssynen än om man söker ge en de olika traditionerna övergripande bild av vad kristendom är” (s. 31). Utan närmare diskussion tycks BH som en självklarhet förutsätta att den lutherska teologitraditionen med dess höjdpunkt i 1600-talets stora dogmatiker utan vidare återger kristendomens ”grundmönster”.

Under det första kapitlets rubrik, ”Inledningsfrågor”, möter även i övrigt en rad viktiga positionsbestämningar. Så anges ”dogmatikens sats-er” vara något som i förhållande till trosutsagorna hör hemma på ett ”metaplan” och det varnas med skäl för föreställningen att man med dem skulle kunna ge ”en fullständig bild av det som tron innehåller” (s. 23). Dogmatiken skall inte ha ett ”praktiskt” syfte utan skall stanna vid ”den objektivt beskrivande uppgiften” (s. 26). Den skall inte ”konstruera ett lärosystem utan ge en deskriptiv framställning av den kristna tron med aktgivande på dess inre struktur och det enhetliga sammanhang, som finns förebildat framför allt i den nyss beskrivna trosregeln” (s. 30). Här bara två frågor: kan man t.ex. skriva en bok som ”Trons mönster” utan att just ”konstruera” ett slags inre sammanhang? Vilken hjälp får den som arbetar med frågorna om hur kristen tro rimligen skall uttryckas i dag, i en så annorlunda situation, av en ”beskrivning” av något som huvudsakligen fick sin utformning på 1600-talet?

Om denna klassiska teologi kan man i övrigt

lära sig mycket i Häggelunds bok. Det gäller kapitel som ”Gudsläran”, ”Försynen och predestinationen”, ”Kristi person och verk”, ”Kyrkan och sakramenten”, ”Lag och evangelium” eller ”Frågor kring frälsningen och de yttersta tingen”. Ett kapitel, ”Skapelsen”, skiljer sig påfallande från de andra genom att BH här går in i en dialog med aktuella naturvetenskapliga teorier om universums uppkomst. På ett även i fråga om detaljerna intressant sätt upplöses 1800-talskonflikten mellan utvecklingslära och skapelsetro – utvecklingen blir ”den form i vilken skapelsen sker” (s. 53).

”Christian Theology” (CT) utgör ett teamwork med inte mindre än fjorton författare, som representerar ett brett urval av konfessioner. Var och en svarar vanligen för ett kapitel, vars innehåll dock bestämts av en omfattande diskussion av tidigare utkast inom författargruppen som helhet. Vid första ögonkastet kan man av innehållsförteckningen få det intrycket att det skulle röra sig om en högst traditionell framställning enligt den klassiska ”loci”-metoden. Efter ett inledande kapitel om ”The Task of Systematic Theology” (en något missvisande titel, då innehållet strängt taget endast utgöres av en snabbskiss av teologins historia) följer kapitel om Skrift och tradition, om Gud, uppenbarelse, skapelse och försyn, människan, synden och det onda, Kristus och frälsningen, kyrkan, Anden och det kristna livet, Guds rike och det eviga livet. Efter ett kapitel med ett icke-traditionellt tema, ”The Religions”, avslutas boken med en ”efterskrift” om ”The Christian Paradigm”.

Innehållet är emellertid allt annat än traditionellt, om man med detta skulle mena att man väntar sig ett återgivande av en föreliggande tradition (som i BH). Tvärtom är man direkt ute efter att påvisa hur omöjligt det är att i dag företräda de ”traditionella” positionerna. Varje kapitel är uppbyggt så att man först under rubriken ”Where we are” kort fixerar den aktuella debatten kring dess tema. Därpå följer ”The Doctrine in Its Classical Formulation”, där man bl.a. skisserar insatserna från de teologer som i första hand bidragit till läropunktens ”klassiska” utformning. Därefter möter i varje kapitel ”Challenges and Contributions of Modern Consciousness”, där man med utgångspunkt från upplysningstiden som det stora ”paradigmskiftet” visar hur nya tankemodeller växer fram genom kritiska metoder, den växande pluralismen och sekulariseringen osv. ”This ‘paradigm shift’, as we call it, is in fact the central motif of the book as a whole” (Preface, s. VIII). Slutligen skisseras under rubriken ”Issues and Proposals”

de problemställningar inom det behandlade temat, som i första hand nu behöver bearbetas. Vad det i så fall skulle leda till får man dock endast antydningar om. Hela boken anges ha det något storslagna syftet "to set the agenda for future theological discussion" (Preface, s.VII). Bakom hela arbetet ligger vidare vad man beskriver som "the increased recognition that theology, for all its reliance upon tradition, is a *constructive* undertaking. What has previously been set down cannot simply be taken for granted" (s. 1). Denna uppgiftsfixering för den systematiska teologin understrykes ytterligare genom att författarna presenterar sig själva som utgörande medlemmar av en vid 70-talets mitt bildad "Work Group on Constructive Theology".

Utrymmet tillåter endast en exemplifikation av vad man under ett givet tema kan möta i denna bok. Jag väljer kapitlet om "Scripture and Tradition" (författare: Edward Farley och Peter C. Hodgson), inte minst därför att detta tema är så nära förknippat med de metodfrågor som i första hand diskuterats i denna recension. – Den inledande problemställningen fixeras bl.a. genom en distinktion mellan "skrift" i religionshistorisk mening, att samlingar av skrivna texter har en funktion i olika religioner när det gäller att väcka och vidmakthålla religiös tro, och "skrift-principen", den med judendom, kristendom och islam förbundna föreställningen om en skriftsamling som ett unikt nedslag av gudomlig uppenbarelse och vars speciella kvaliteter förbinds med att de går tillbaka på någon form av gudomlig inspiration. Medan "skrift" i den förra meningen ses som nödvändig också för kristendomens sammanhang sätts ett frågetecken för den senare som "inappropriate".

"Skriftprincipens" rötter söks i den judiska diaspora-situationen efter exilen, där Torah blir "a written deposit of the complete and definitive revelation of Yahweh to the people" (s. 37). Judendomens tendens att se tillbaka på perioden före exilen, den period som var förknippad med Torah, som normativ, övertogs av kristendomen – men med en annan periodindelning (Messias hade ju kommit) och med kompletterande heliga skrifter. Från begynnelsen var det dock Jesus av Nasaret som för de kristna utgjorde den allt avgörande auktoriteten och samlingen av skrifter betingades av kravet på en nödvändig kontrollinstans gentemot en vildvuxen tradition. När efter hand den ursprungliga distinktionen mellan dessa skrifers "innehåll" och deras roll som "förmedlare" av detta förfrågades kom båda att uppfattas som lika gudomliga och "skriftprincipen" kommer till: "a canon of officially recognized

authoritative writings, atomistic exegesis and proof-texting, and the establishment of revelation as the foundation of theology contained in human-historical deposits regarded as inspired and infallible" (s. 42).

Nästa steg blir uppkomsten av en auktoritativ tolkning av "skriften", analog till Mishnah och Talmud inom judendomen. Den tog form i dogmbildningen och teologernas uppgift blev att "översätta" innehållet i skrift och dogmtradition till och därmed konstruera dogmatikens innehåll i nya situationer. Den kyrkliga institutionen legitimerade sitt anspråk på auktoritet genom "the myth of the apostolic succession" (s. 45). Reformationstidens konflikt kring "skrift och tradition" ses som mera skenbar än reell, lutherska och reformerta bekännelseskrifter tog snart över rollen av "läroauktoritet". Den positiva insikten i reformationens tal om "sola scriptura" var att detta blev utgångspunkten för det kritiska ifrågasättande av alla auktoriteter, som tog sin början med upplysningen.

Genom historisk kritik, textkritik och innehållslig kritik av såväl skrift som tradition följer "the Collapse of the House of Authority" (s. 46 ff). Aktuell teologi karakteriseras av varierande grader och typer av spänning mellan "läran om skriften" och det faktiska bruket av den. Därför krävs det ett arbete för att nå till "an adequate reformulation of the doctrine of scripture" (s. 55). Därvid måste man bl.a. överge de med kanonbegreppet traditionellt förknippade föreställningarna, göra allvar i förkunnelse, undervisning och teologiskt arbete av historisk-kritisk exeges och ta till vara fruktbara ansatser i nyare teorier om det religiösa språket eller i rörelser som feminist- och befrielse-teologier. Även om man överger "skriftprincipen" i dess klassiska form kvarstår den fundamentala betydelsen av "skrift och tradition" – genom dem som "vehicles" möter "the redemptive presence of the transcendent", som leder till "a transformation of human existence", i första hand som förmedlare av "the paradigmatic figure Jesus of Nazareth", detta utan att någon "hard or fast line may be drawn between the writings called 'scripture' and other early Christian literature" (s. 58).

Som en sammanfattning av hela bokens intention kan anföras vad som sägs i "efterskriften" (författare: Sally Mc Fague). Den systematiska teologins centrala uppgift är att "point to what is essential in Christian faith". Detta är inte någon bok eller lära eller tolkning utan "the transformative *event* of new life, a new way of being in the world that is grounded in the life and death

of Jesus of Nazareth" och just såsom "event" är han "paradigmens paradigm" och "modellernas modell", som inte kan slutgiltigt fångas upp "by any of our interpretations" (s. 324 f).

De markanta olikheterna mellan de tre presenterade arbetena torde ha framgått av presentationen – och därmed också den fascinerande problematik som avtecknar sig i fråga om den systematiska teologins uppgift i dag. Här är många vägar öppna i en fortgående diskussion. Det torde inte längre vara möjligt att som Gustaf Wengren påstå att "Tolken tiger". Men *hur* tolkar man?

Enligt HHJ består tolkningskriteriet av en *före* arbetet med trosläran konstruerad "trosnorm". Man ställer aldrig frågan om vad som utifrån den kristna trons egna förutsättningar skulle kunna sägas utgöra det för denna säregna och därmed kunna fungera som något slags "norm". Man tycks egendomligt oproblematiskt förutsätta att vad som är "kristen tro" är något känt och att det bara gäller att ur detta utifrån sin egen "trosnorm" välja ut vad som är "förnuftigt att tro på och vad man bör avvisa". Har man då inte på förhand utifrån en i sista hand rationalistisk princip avgjort vad resultatet får bli? De risker som detta metodiska grepp för med sig har jag utförligare sökt belysa i min artikel "Vägar till teologi?" (i STK 1982, s. 57–63). Både BH och CT ställer däremot som själva huvudfrågan vad det är som är typiskt för kristen tro – men svaren blir helt olika. I BH:s fall blir svaret en beskrivning av något i traditionen föreliggande, i fallet CT ställs kravet att röja upp i traditionens bråte och arbeta från nya, i vår egen situation nödvändiga frågeställningar. Därmed tillgodoses den av HHJ företrädda ambitionen att "integrera" kristen tro med "modern consciousness", en uppgift som helt faller utanför BH:s ram. Dock sker detta i CT utan att ett på ett eller annat sätt skolat förnuft göres till den avgörande trosnormen, den möter i stället *inom* det som kristen tro från begynnelsen stått för. Utan att skriva under på detaljer i den också till motsägelser sporrande framställningen i CT förefaller mig den väg som där skymtar mest fruktbar.

Per Erik Persson

Lennart Koskinen: *Tid och evighet hos Sören Kierkegaard. En studie i Kierkegaards livsåskådning*. 185 sid. Bokförlaget Doxa. Lund 1980.

Denna nya svenska kierkegaardavhandling, som ventilerades i Uppsala den 30 maj 1980, gör det

lockande att skissera några konturer av kierkegaardinflytandets och kierkegaardforskningens historia. Man ser lätt, att olika typer av påverkan från Kierkegaards författarskap – från "den s.k. S.K.", såsom Lars Gyllensten uttryckt det – i viss mån styrt forskningen. Med hänsyn till den europeiskt-kontinentala traditionen brukar man mot varandra ställa dels den dialektiska teologins, dels existentiellismens kierkegaardbehandling och visa, hur dessa kraftfulla strömningar lätt föder känslan av att det är nödvändigt att skilja mellan en filosofisk och en teologisk Kierkegaard. I ena fallet betonas Gud såsom "der ganz Andere", i det andra framhävs begreppen ångest och existens. John W. Elrod har i *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Work* (1975) illustrerat de båda traditionernas selektivitet i förhållande till "den s.k. S.K." med att den teologiska traditionen i första hand arbetar med *Smulernerne* och med *Indøvelse*; på filosofiskt håll koncentrerar man sig på *Enten – Eller* och på *Begrebet Angest*. Ett par skrifter, som tilldrar sig uppmärksamhet i båda lägren, är *Sygdommen til døden* och *Efterskriften*.

Det svenska kierkegaardinflytandets historia uppvisar både beröringspunkter med och avvikelser från den internationella verkningshistorien. Mot den förenade kontinentala teologisk-filosofiska uppskattningen av *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift* kontrasterar Ingemar Hedenius' bedömning i *Tiden* 1944, där ett kraftigt avståndstagande markeras från Søren Kierkegaards "gränslöst subjektiva religionsfilosofi" med dess "speciella antiintellektualism", som en del av den teologiska sakkunskapen anslutit sig till "efter långvarigt, kvasifilosofiskt grubbel". Intressant nog hade svensk teologi tidigare mutatis mutandis kommit med en liknande kritik. I *Kristendomen och vår tid* 1917 upprepar sålunda Gustaf Aulén Nathan Söderbloms inkast, att Kierkegaard har "en otillfredsställande placering av det kristna paradoxet".

Denna relativa filosofiska och teologiska konsensus i fråga om SK avviker från den första svenska kierkegaardreceptionen. Början av den präglas av "kyrkokampens" kyrkokritiska inställning, såsom man kan se i Oscar Patrick Sturzen-Beckers "Kinesiska brev" i *Aftonbladet* 1845. Men den tidiga svenska kierkegaardreception, som med tanke på den föreliggande avhandlingen är intressantast, är den, som Nils Åke Sjöstedt presenterar i sin avhandling av år 1950, där Viktor Rydberg spelar en framträdande roll. Viktor Rydberg hävdar i likhet med Georg Brandes, att Kierkegaards kristna förkunelse låter sig översättas till det humanas språk.

Kravet på hänsynslös insats och på övertygelse-trohet kan tillämpas på den mänskliga friheten såsom det humanas grundval.

Tar man det humana så på allvar som den danske tänkaren själv gör, undviker man lättast det skisserade kierkegaardinflytandets falska alternativ. Den brandes-rydbergiska uppfattningen, att Kierkegaards paradox-tro också rymmer fritänkeri visar sig rätt förstådd vara ett memento, men den pekar också på nödvändigheten av kierkegaardforskning utförd med sträng historisk-kritisk metod. Koskinens forskningsöversikt (s. 17–19) är förankrad i denna forskningstradition, markerad med namnen Emanuel Hirsch, Valter Lindström, Niels Thulstrup och Johannes Sløk. Här finns korrektiv mot den behandling av SK, som Franz-Eberhard Wilde (*Kierkegaards Verständnis der Existenz*, s. 10 f) skildrar så: "Erst zitiert als verlorener Sohn von Romantik und Spekulation, der auszog, als Entlaufener Schleiermachers und Hegels das 19. Jahrhundert theologisch zu annullieren, dann ertappt, in seiner Trennung von Gott und Welt das Humanum am Ende doch noch zu hofieren, sah sich Kierkegaard wieder, diesmal posthum, seiner theologischen Gefolgschaft ledig und blieb der einsame Einzelne. Was blieb, ist aufs Ganze gesehen wissenschaftliche Nachlassverwaltung, die den Erblasser historisiert".

Ett svenskt arbete, som ännu inte berörts (omnämnt av Koskinen, s. 19) är Lars Bejerholm, *"Meddelelsens dialektik"*. *Studier i Søren Kierkegaards teorier om språk, kommunikation och pseudonymitet* (Lund 1962). Värt att notera i denna bakgrundsskiss är, att Bejerholm börjar sin inledning med att konstatera, att SK varit föremål för vetenskaplig undersökning inom skilda discipliner "utan att man lyckats uppnå enighet om till vilket fack SK bör räknas". Det är den kierkegaardska produktionens kraftiga inslag av estetik, filosofi, religionsfilosofi och teologi, som bereder forskningen svårigheter "att inplacera SK inom en given disciplin". Denna fråga har kommit i ett nytt läge genom tillkomsten av ämnet Tros- och livsåskådningsforskning med dess tvärvetenskapliga inriktning. Avhandlingen ingår såsom den första doktorsavhandlingen i serien Livsåskådningsforskning, och temat, Tid och evighet hos Søren Kierkegaard, samt koncentrationen på tidsuppfattningen övervinner både det europeiskt-kontinentala valet mellan en teologisk eller en filosofisk SK och den inhemskt svenska teologiska prokristligt polemiska eller filosofiska antikristligt polemiska interpretationen. Begreppsramen för den föreliggande avhandlingen är hämtad från "livsåskådningsforskningen

med dess rötter i den analytiska filosofin, men också från de senaste decenniernas, främst nordiska Kierkegaardforskning" (s. 12). Tre centrala delar av varje människas livsåskådnning utgörs av vederbörandes verklighetsuppfattning, människosyn och historiesyn, och detta konstaterande (s. 20) får strukturera framställningen. Del I "Verkligheten" tar upp följande frågor: kap. 1 "Verklighetens problem": 1. Vara eller icke-Vara, 2. Syntesen mellan judiskt och grekiskt, 3. Vår kunskap om verkligheten, 4. Polaritet och syntes i SK:s verklighetsuppfattning; kap. 2 "Mellan tid och evighet": 1. Tiden, 2. Øieblikket, 3. Evigheten. Del II "*Människan*" behandlar i tre kapitel "Stadierna och tiden" (kap. 3), "Personerna i gästabudet" (kap. 4) och "Synteserna": 1. Människan som en syntes, 2. Kropp och själ, 3. Ändligt och oändligt, 4. Nödvändighet och frihet, 5. Timpligt och evigt, och del III, "*Historien*" utreder "Stadierna och historien" (kap. 6) samt "Historia och framtid" (kap. 7), varefter följer ännu ett kap. (kap. 8), "Kierkegaard och Heidegger" om historiesyn och tidsuppfattning hos de nämnda tänkarna; syftet är att "med viss distans granska SK och tydligare se tidsbegreppets plats i en aktuell livsåskådningsdebatt" (s. 145).

Om man särskilt framhäver det fjärde kapitlet om "Personerna i gästabudet", beror det på att framställningen här är mycket intresseväckande; förf. låter deltagarna i gästabudet i början av *Stadier paa Livets vej* passera revy och analyserar deras samtal om kvinnan och kärleken med avseende på vars och ens tidsförståelse. En huvudtanke i det föregående kapitlet om "Stadierna och tiden" är, att man måste skilja mellan omedelbarhetens stadium och det estetiska stadiet. Omedelbarhetens stadium saknar nämligen medveten tidsförståelse. I *Enten-Eller* har SK låtit "det omedelbara" och "det estetiska" tillsammans bilda "Enten", medan "det etiska" och "det religiösa" får stå för "Eller". I *Stadier* är differentieringen större. Förf. visar, hur Det unge Menneske och Modehandlaren, som saknar egennamn, representerar "Omedelbarhetens stadium", den förre ännu ett drömmande barn, den senare helt bestämd av "den rörelse i tiden man kallar modet". Modehandlaren lever skenbart i nuet, men han saknar "den medvetna reflexionens arkimediska punkt för nuet att vila i". Johannes Förföraren däremot jagar efter framtiden men går miste om både den och ögonblicket. Constantin Constantius står mitt emellan de båda personifikationerna av Omedelbarhetens stadium och Johannes, representant som Constantin är för den estetiska reflexionen. Både Det unge

Menneske och Constantin Constantius är sökare: den förre söker sin roll som människa, den senare söker en konsekvent estetisk åskådning. Sökare är också Victor Eremita, som är bunden till "det estetiska" men har ironins distans till sina estetiska dryckesbröder och till sig själv. Såsom utgivare av *Enten-Eller* poängterar Victor valet mellan "det etiska och det estetiska". Den osynlige berättaren William Afham framstår som en vaknande etikern med ironi och Assessor Wilhelm, slutligen, som den renodlade etikern.

Koskinen gör alltså rättvisa åt det brokiga typgalleriet i de av Hilarius Bogbinder till trycket befordrade "Studier af Forskjellige", som fått titeln Stadier på livets väg, och själva greppet att konkretisera stadiernas tidsförståelse med tillhjälp av de nämnda personerna är givande. Vanskligare är försöket att legitimera stadierna med ett antal substadier. Det som hos SK synes vara ett mycket rörligt spel med anonyma och pseudonyma gestalter resulterar i avhandlingen i en stadieskala med obestridda pedagogiska förtjänster men stora inneböende principiella svårigheter. Exegesen av ett ställe, där Frater Taciturnus sägs ge "en öppning mot fler stadier" (s. 68), vilar dessutom på allvarliga missförstånd. Det "Prius", som förekommer i citatet, kan inte sammankopplas med "det blint existerande" hos Schelling och ses som "ett förstadium till de tre huvudstadierna" hos Kierkegaard. Det är fråga om "Abstraktionen af eller et Prius for det Æstetiske, det Etiske, det Religieuse", dvs. den ontologiska förutsättningen för existensfärens. "Det Metaphysiske, det Ontologiske *er*, men det *er ikke til*" – denna distinktion är avgörande för resonemanget, och den förbjuder tolkningen av "Prius" som "ett eget sub-stadium". Också föreställningen att Frater Taciturnus med sin inledande "Fremlysning" vill "markera den futurala aspekten" (s. 71) vilar på ett missförstånd. Alldeles som man kan "efterlysa" en sak, som kommit bort, kan man enligt Ordbog for det danske sprog "framlyse" upphittade ting, vars ägare är okänd. De inledande sidorna i "Skyldig?" – "Icke-Skyldig?" handlar om hur Frater Taciturnus och hans vän naturforskaren i Søeborg-Sø gör sina fynd, den senare på vetenskapens, den förre på vänskapens och nyfikenhetens vägnar. Om den ask som Frater Taciturnus fiskar upp ur sjön säger han: "Det er dette værdifulde Fund, jeg føler mig forpligtet til at fremlyse".

Kierkegaards verklighetsuppfattning innebär enligt Koskinen "ett försök till harmonisering mellan den judiska ontologiska dualismen mellan Skaparen och det skapade och en grekisk hierarkisk monism" (s. 33). Mycket, som i detta sam-

manhang sägs om SKs gammaltestamentliga, "extremt dualistiska ontologi", "denna rigida ontologiska dualism", är egendomligt. Bl.a sägs, att den gammaltestamentliga uppfattningen är "mer framträdande" än den platonska monismen "framför allt i t.ex. kyrkokampen de sista åren av Kierkegaards liv" (s. 33). Stadietänkandets grundval är ju synen på människan såsom syntes; denna syn utvecklade SK inte minst med centrala paulinska begrepp, och i Øieblikket ställer SK i nummer efter nummer emot den officiella kristendomen "det nye Testaments Christendom".

Lennart Koskinens "studie i Kierkegaards livs-åskådning" förtjänar att bli läst och diskuterad.

Benkt-Erik Benktson

Dieter Hoffmann: *Der Weg zur Reife. Eine religionspsychologische Untersuchung der religiösen Entwicklung Gerhard Tersteegens*. STUDIA PSYCHOLOGIAE RELIGIONUM LUNDENSIA 3. 327 sid. Studentlitteratur (Almqvist & Wiksell. International, Stockholm), Lund 1982.

Hermann Ebbinghaus, som genom sina minnesforskningar bildade epok i den experimentella psykologins historia, har sagt, att psykologin har ett långt förflutet och en kort historia. För Sveriges vidkommande kan man peka på år 1955, då religionspsykologin får sin behandling – av Hjalmar Sundén – i den andra upplagan av David Katz, *Handbok i psykologi* och därmed erkänns som en jämbördig vetenskaplig deldisciplin inom den svenska psykologin. Vissa väsentliga drag i den vetenskapstradition, som Dieter Hoffmanns avhandling anknyter till, har skisserats i STK – av Hans Åkerberg 1971 och av mig själv 1957, och författaren redogör i det långa inledningskapitlet grundligt för arbetets metodologiska bakgrund.

Förf. understryker avhandlingens karaktär av Case-Study (s. 26), en form som ägnar sig väl att använda i en undersökning, vilken bygger på en rad olika källor. En persons livslopp kan undersökas på många olika sätt och med skilda syften; att avhandlingen är en "fall-studie", framhäver dess egenskap av psykologisk, närmare bestämt religionspsykologisk studie till skillnad från exempelvis en idéhistorisk undersökning. Undersökningens uppgift sägs i 1.2 vara följande: på grundval av föreliggande källmaterial skall relevanta texter tolkas och arbetas samman till en samlad förståelse av Tersteegens religiösa utveckling till ett moget religiöst sentiment.

I 1.4 ansluter sig förf. till den metodologiska grundsyn, som de senare åren i arbete efter arbetet belysts av framför allt Hans Åkerberg; redan avsnittets rubrik, "Deutung und Verstehen", pekar på Åkerbergs metodbok av 1981. Hoffman visar i detalj, hur den nämnda svenska religionspsykologin tar upp och för vidare sådana ansatser som William James' longitudinella omvändelse teori, modifierad av G. W. Allport, till vilken uttrycket "religiös mognad" närmast refererar, och av W. H. Clark. Till det viktigare teoribeståndet hör Allports avgränsade längdteori om kriterierna för det mogna religiösa sentimentet och Nathan Söderbloms distinktionsteori om oändlighetsmystik och personlighetsmystik. Också några subsidiära teorier är av betydelse: Thomas' behovsteori, Sundéns rollteori och Clarks mognadskriterier.

Den omsorgsfulla materialgrupperingen i 1.4 som tillika ger en översikt över Tersteegens litterära produktion, visar, att det avgörande källproblemet är, att analysen av Tersteegens barn- och ungdomstid till sitt förfogande endast har sekundärt källmaterial. Underlaget växer i kapp med tiden, och det är möjligt att i de båda sista kapitlen genomföra en deskriptiv, religionspsykologisk analys.

Av det sagda framgår, att kap. II, "Tersteegens Kindheit und Jugendzeit" bör förstås som ett försök att fånga bakgrundsvariabler, av vilka en av de viktigare är brytningen mellan den reformerta ortodoxin och pietismen i fråga om ordo salutis. Heidelbergkatekesen spelar en stor roll i den andliga miljö, där Tersteegen växer upp, men det gör också Theodor Untereycks förkunelse, att pånyttfödelsens avgörande kännetecken är "ein Drang nach Mehrbegehren und Mehrlieben Gottes" (s. 83 ff). Tersteegen hamnar i en kyrklig miljö, som är öppen och mångfacetterad, och som ger honom rika möjligheter att utforma sin fortsatta fromhetsväg.

Kap. III, "Das Heranwachsen des Kampfes", bygger på två brev, som ger förf. anledning att på nytt diskutera metodfrågor. Resultatet av analysen är, att vad beträffar tidsavsnittet 1717-1724 tillåter primärkällorna, kompletterade med det sekundära källmaterialet, slutsatsen, att Tersteegen, såsom kapitelrubriken antyder, står i en kampsituation. Kontakten med den primärreligiösa ordo salutis hos den reformerta pietismen ökar spänningen och fördjupar konflikten. Spänningen mellan lag och evangelium upplevs med oerhörd intensitet av Tersteegen år 1721, när de båda analyserade breven skrivs, och hans "Drang nach Mehrbegehren" stegras i allt högre grad; han skriver, driven av "innigstem, kindli-

chem Glaubens- und Liebes-Sehnen" (s. 118).

I kap. IV, "Äussere Einflüsse", tar förf. upp W. H. Clarks poängterande av att familjen inte ensam är bärare av den religiösa traditionen, och detta blir upptakten till en analys av inflytandet från W. Hoffmann och kretsen kring honom. Kapitlet ger också en översikt över av Tersteegen högst skattade böcker: *bibeln*, som står i särklass, följs av Thomas a Kempis, *Nachfolge Christi*. Värdefulla är kommentarerna till de sex huvudgrupperna i *Anweisung und Beschreibung einer geistlichen Bücher* (s. 149 ff).

Kap. V behandlar "Die Bekehrung". Tersteegen förutsätter inte någon färdig modell för omvändelseprocessen; inte heller urgerar han något fasthållande av omvändelseögonblicket. Han ser livet och den religiösa utvecklingen såsom en kontinuerlig utveckling av stadier, mellan vilka det knappast finns några brott. Kapitlets fem avsnitt har rubrikerna: 1. "Vorbild, Muster und Exemplar", 2. "Zweifel", 3. "Die Selbstpreisgabe und die Bekehrung", 4. "Die Charakteristika der Bekehrungserfahrung" och 5. "Der Durchbruch theoretischer Klarheit". Förf. finner – liksom före honom Åkerberg och före Åkerberg Starbuck och James – självuppgivelsen vara en central variabel i omvändelseskeendet. Även W. H. Clarks "conversion chock" utnyttjas i analysen (s. 187). Likaledes tillåter materialet mer och mer, att Sundéns rollteori prövas. Genomgående spåras den duala rollsituationen. Tersteegens skriftliga överlåtelseakt, hans "mit eigenem Blut geschriebene Verschreibung", behandlas i detta sammanhang. Skrивelsen är adresserad till "Meinem Jesu" och undertecknad "Am grünen Donnerstag Abend Anno 1724 /---/ Dein unwürdiges Eigenthum Gerh. Tersteegen" (s. 177). I den mångsidiga analysen, utförd med alla till buds stående religionspsykologiska och teologiskt systematiska resurser, fäster man sig vid raden av nyckeltermen från Heidelbergkatekesen; de återfinns alla i överlåtelseskrивelsen: "Eigenthum", "Jesu Bezahlung meiner Sünde durch sein Blut", "Kaufhandlung", "Versicherung", "Bereitschaft" (jfr s. 179).

Kap. VI, "Die Religion der Reife", börjar med några drag i Tersteegens liv efter omvändelsen och framställer sedan under rubriken "EU-SEBEIA" hans syn på och praktiserande av omvändelsens frukter. Sammanfattat och uttryckt med religionspsykologiska termer innebär det livslopp, som materialet låter framträda, att Tersteegens frälsningsordning är ett kontinuum över upplysning eller medvetenblivande, det söndrade jaget, självuppgivelse och omvändelse till mognandens religion. Affiniteten mellan reli-

gionspsykologiska analysinstrument och centrala pietistiska vokablar är här påfallande. Det tydligaste kännetecknet på "die Religion der Reife" heter hos Tersteegen "Liebe" (s. 235). I sista kapitlets tredje avsnitt om den funktionella autonomin får såsom rubriken aviserar Gordon William Allport tillhandahålla analysinstrumenten; detsamma gäller i fråga om de följande mognadskriterierna, varvid särskilt är att framhäva behandlingen av det mogna sentimentets integrativa natur (s. 264) och heuristiska karaktär (s. 274). Därefter visas, hur W. H. Clarks utvidgning av Allports kriterier är ägnad att fördjupa analysen av Tersteegens fromhet; det handlar här (s. 279 f) om meningsfrågan och det mogna sentimentet. Det sista analysinstrumentet vid klarläggandet av Tersteegens "väg till mognad" är Söderbloms distinktion mellan personlighetsmystik och oändlighetsmystik, som går igen i avhandlingens slutord: "Damit ist die Religion der Reife für Tersteegen ein 'Weg der Liebe', der die Persönlichkeitsmystik als Glaubenserleben immer mehr vertieft" (s. 300).

Det är ett nöje att läsa den digra avhandlingen och en glädje, att dess tyska språkdräkt skall skänka den en internationell läsekrets, som kan taga del av såväl de nya insikterna om Tersteegens religiösa utveckling som de i väsentlig utsträckning av svensk religionspsykologi prövade analysmetoderna. Det kan nämnas, att Hans Åkerberg, "Drei Interpretationskomponenten", i översättning av Dieter Hoffman, införts i *Archiv für Religionspsychologie*, Band 15.

I fråga om formalia är den nästan totala frånvaron av tryckfel remarkabel, avsaknaden av personregister däremot en kännbar brist. Metodarsenalens handhar Hoffman korrekt och strikt. Ansluter han sig därvid till en på de flesta punkter redan etablerad metodtradition, så är valet av forskningsföremål nytt, där det ligger på gränsen mellan hymnologi, kyrkohistoria, systematisk teologi och religionspsykologi. Nytt är även det genomförda monografiska utforskandet av ett helt livslopp med den empiriska religionspsykologins metoder.

Studiet av Hoffmanns avhandling och samtalen, när den ventilerades den 4 juni 1982, inger förhoppningar om att en religionspsykologisk och en teologisk systematisk växelbelysning skall ge rika frukter. Ett preliminärt försök att ange samverkans inriktning skulle kunna anknyta till distinktionen mellan "die theologische" och "die biographische Dimension des Christwerdens" (s. 70). Den biografiska dimensionen är uppenbarligen närmast relaterad till religionspsykologin, och den har sedan länge va-

rit föremål för psykologiska undersökningar. William Stern, *Differentielle Psychologie*, (1911) 1921 har en omfattande förteckning över "Psychogramme, Pathogramme, Psychoanalysen hervorragender Persönlichkeiten" (Anhang III). Ett fält, som inbjuder till religionspsykologiskt bearbetande är frågan om traditionsförmedlingens djup och intensitet. En av de punkter, som under disputationen var föremål för tankeutbyte, gällde, om analysen kunnat föras längre i fråga om hur djupt de från Thomas a Kempis mottagna traditionselementen påverkat Tersteegen.

Jag har redan pekat på det uppenbara släktskapet mellan vissa religionspsykologiska analysinstrument och centrala pietistiska vokablar, och det förtjänar att sammanställas med Paul Tillichs iakttagelse, att många existensfilosofiska termer kan återfinnas i den tyska pietistiska predikolitteraturen (*Auf der Grenze*, s. 34). Det rör sig med en formulering av F. Stemme om "Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungseelenkunde". Tersteegen är ett exempel på en människa, som främst vill uttrycka sin subjektiva upplevelse av frälsningsvägen i stället för att beskriva den med teologisk terminologi. Inte desto mindre behöver han utforskas inte blott "biografiskt" utan också "teologiskt", och följande sammanfattning är både religionspsykologiskt och teologiskt systematiskt betydelsefull: "Der Glaube ist für Tersteegen nicht eine Tat des Verstandes allein, sondern hauptsächlich eine Tat des Willens und Herzens /---/" (s. 294). Så stark är emellertid fortfarande styrningen av den med många pietistiska vokablar förenade frågeställningen lära – liv, att det fordrar en viss eftertanke för att inse, att tron inte heller för den reformerta ortodoxin var "eine Tat des Verstandes allein". Fortsatt religionspsykologisk och teologisk systematisk forskning skall bidra till att slutgiltigt göra upp med seglivade klichéer.

Benkt-Erik Benktson

Bo Frense: *Religion och rätt. En studie till belysning av relationen religion – rätt i förkristen nordisk kultur*. 1982.

Bo Frense, religionshistoriker i Lund, har i sin doktorsavhandling gett sig på den oerhörda uppgiften att undersöka förhållandet mellan rätt och religion i det förkristna samhället i Norden. Samma problematik har tidigare behandlats av en rad forskare, religionshistoriker, rättshistoriker, kyr-

kohistoriker m. fl., både när det gäller förkristen och tidig kristen tid. I regel har emellertid undersökningsobjekten varit betydligt mer avgränsade än i Frenses fall.

Inom forskningen har tidigare olika teorier presenterats om religionens och rättens inbördes förhållande och om rättens eventuella religiösa ursprung och legitimering. Alla tänkbara ståndpunkter finns representerade, alltifrån ett ganska radikalt förnekande av rättens sakrala ursprung till en uppfattning, där rätt och religion närmast framträder som två sidor av samma sak. Frense tar mycket markerat ställning för den senare uppfattningen. Som belägg åberopar han ett omfattande material. En hel del av detta är uppenbarligen också i hög grad relevant. Annat är anakronistiskt eller faller av andra skäl ur ramen.

En så bred och omfattande undersökning som Frenses kräver en mycket gedigen tvärvetenskaplig bakgrund. Disputationsakten avslöjade tydligt, att författarens kunskaper på de kyrkohistoriska, språkvetenskapliga och rättshistoriska områdena bitvis är bristfälliga. Texttolkningarna är inte sällan direkt felaktiga. Förtrogenheten med den forskningstradition, där hans eget arbete hör hemma, är långt ifrån vad som hade varit önskvärt. Dessutom är språket krångligt och ibland störande, upprepningarna är legio. De återkommande jämförelserna mellan dåtida tänkande och nutida föreställningar är missvisande och onödiga.

En positiv sida är den omfattande materialinventeringen. Jag tror också att författaren har rätt i sin huvudtes om det intima sambandet mellan religion och rätt, låt vara att han ibland hårddrar sitt resonemang och att en del av källorna är irrelevanta och saknar bevisvärde. Man skulle bara önska, att vägen för honom hade varit rakare och metodiskt mera genomarbetad.

Jan Arvid Hellström

Nils Holmdahl: *Adolf Andersson, Dan Anderssons far. Dan Andersson-Sällskapetets Skrifter. 16. Zindermans 1982.*

Det är glädjande, att den religionsvetenskapliga forskningen mer och mer börjar intressera sig för texter, företeelser och personer, som inte i traditionell mening är knutna till samfundens ibland ganska isolerade sektor av samhälls- och kulturlivet. Inom olika religionsvetenskapliga discipliner kan man märka ett ökat intresse för den svenska litteraturen och den religiösa problematiken hos olika diktare och skönlitterära författare. Själv har jag under flera år arbetat med Dan

Anderssons religiösa värld. Samme diktare är f.ö. föremål för ett religionspsykologiskt studium av *Hans Åkerberg*. Jag tror det är mycket väsentligt, att man på så sätt utifrån religionsvetenskaplig utgångspunkt kan komplettera den litteraturvetenskapliga forskningen.

När det gäller Dan Andersson och hans utveckling spelade fadern, *Adolf Andersson*, en viktig men ganska komplicerad roll. Mycket i Dan Anderssons författarskap hänger på många sätt samman med faderns inflytande, inte minst på det religiösa området. Flera av faderns upplevelser – exempelvis tiggeriet under hans fattiga barndom – kommer tillbaka som bilder och symboler i Dan Anderssons dikter och prosa.

Mindre känt är att Adolf Andersson bakom sig hade ett omfattande författarskap. Detta var till en del självbiografiskt men bestod också av kulturhistoriskt intressanta skildringar från Bergslagen. Dessa uppteckningar är av stort värde, inte minst när det gäller de sociala och religiösa förhållandena. Adolf Andersson har också efterlämnat ett profilerat religiöst författarskap, både predikningar och dikter (!). I förhållande till Dan speglar Adolf Andersson en betydligt mera traditionell samfundskristendom med starka inslag från det senare 1800-talets väckelserörelser.

I en nyutkommen bok av etnologen och socialantropologen *Nils Holmdahl* får vi stifta bekantskap med Adolf Andersson och därmed Dan Anderssons rötter. Holmdahl behandlar i sin bok Adolfs författarskap och publicerar omfattande utdrag, bl.a. av predikningar och religiösa dikter. Han visar också hur faderns uppteckningar blev en viktig källa för Dan att ösa ur, inte minst när det gäller folktro, folklig sed, den sociala misären och de kulturella förhållandena.

Andra viktiga avsnitt i Holmdahls bok belyser kolonisationen av Grangärde socken och den finska invandringen samt Adolf Anderssons verksamhet som lärare, folkupplysare, nykterhetskämpe och predikant. Diskussionen om hans religiösa föreställningsvärd är emellertid ganska ytlig: det viktigaste här är källpublikationerna.

Sammanfattningsvis är Nils Holmdahls bok om Dan Anderssons far av intresse inte bara för Dan Andersson-forskningen utan också för många andra vetenskapsgrenar, inte minst etnologin.

Jan Arvid Hellström

Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 25 Bd. 1981. XX + 219 sid. Herausgegeben von Konrad Ameln, Waldtraut Ingeborg Sauer-Geppert, Alexander Völker. Johannes Stauda Verlag, Kassel.

Det tjugofemte bandet av Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie markerar ännu ett led i, som några inledande ord uttrycker det, det enda tyskspråkiga samlingsverket av vetenskaplig rang och internationellt anseende inom de evangeliska kyrkorna rörande gudstjänsten, psalmen och psalmboken.

Årsboken inledes med minnesteckningar av två forskare och deras insatser, Walther Lipphardtoch Peter Brunner. I en kommentar, Katolskt och reformert, redogör Howard G. Hageman för den eukaristiska liturgien i den reformerta kyrkan i U.S.A. Utbildningsinstitutet för den tyska reformerta kyrkan här har sedan 1835 varit förlagt till Mercersburg, Pennsylvania. Åt impulserna härifrån såväl i fråga om liturgi som andlig sång ägnas en ingående skildring. Frieder Schulz undersöker den evangeliska nattvardssången Discubuit Jesus (Jesus lade sig till bords), dess ursprung och utbredning. Det var ett arvegods, ett latinskt responsorium, som upptogs i gudstjänstordningar under reformationstiden och som länge behöll sin plats i de lutherska kyrkorna. Sambandet med tidegården betonas, och sju liturgiska varianter bifogas i faksimil.

Den Hessen-Homburgska psalmboken av 1734 är föremål för redogörelse av Konrad Ameln. Som förlaga för denna hade A. Freylinghausens båda psalmböcker tjänat och liksom dessa är den nämnda psalmboken av 1734, med några undantag, ej försedd med författarnamn. En artikel av Winfried Thiel behandlar en avhandling av A. Arens, Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes (1961, andra uppl. 1968). Arens vill leda psalmsången i den urkristna gudstjänsten och i den romerska mässan tillbaka till synagogans gudstjänst. Han räknar med psalmsångens spontana ursprung i en sinaitisk urförsamling, men en sådan har enligt W. Thiel aldrig funnits. Psalm-sången är betingad inte av en kultisk situation, menar denne, utan har sin rot i historien. Mirjams sång i Exodus 15 framhålles som den äldsta psalmen i Israel, och denna är betingad av Jahves räddningshandling. Recensenten kritiserar vidare Arens försök att påvisa en parallell mellan Psaltaren och en treårig serie av thoraläsning i synagogan. En motsvarighet Penta-teuchen-Psaltaren och det därmed samman-

hängande antagandet om en avsiktlig psaltarredaktion är enligt recensenten från olika utgångspunkter felaktig. Bruket av regelbunden thoraläsning kunde antagas vara en fariséisk konception, så att thora, inte offret, var centrum i gudstjänsten. Denna uppfattning kunde tränga genom först efter templets förstörelse 70 e.Kr.

Om en växelverkan mellan judendomen och den tidiga kristendomen fram till fjärde och femte århundradet handlar Eric Werners undersökning av Te Deum och dess bakgrund. Enligt denne författare är det felaktigt att fränkänna den medeltida judendomen förmågan till hymndiktning. Te Deum, här också kallad ett mönsterexempel på samspel mellan filologi, liturgi och musikvetenskap, kom till i en tid då arianismen ännu inte var död och glömd samtidigt som vissa judekristna traditioner ännu var levande. Här föreligger enligt författaren ett värtaligt vittnesbörd om den ekumeniska inriktningen i kyrkan före Ambrosius.

Till bidragen rörande liturgiken hör en utredning av Frieder Schulz om begreppet huvudgudstjänst ("Hauptgottesdienst"). Till de mindre bidragen av hymnologiskt innehåll hör bl.a. beskrivning av ungerska källskrifter beträffande påksången Christ ist erstanden. I en uppsats redogöres för gudstjänstsång på modersmålet i den tidigare stifts kyrkan i Karden vid Mosel, tillhörande biskopsdömet Trier. Den källskrift som här citeras är ett handskrivet processionale från 1700-talet, återspeglade medeltida traditioner. Sång på modersmålet i katolska kyrkan har nu fått nytt intresse genom liturgireformen efter Vaticanum II. Av intresse för svensk forskning är redogörelsen för den tyska prototypen till sången När juldagsmorgon glimmar.

En avslutande artikel behandlar den gemensamma konferensen i Oxford i augusti 1981 för Hymn Society of America-Hymn Society of Great Britain and Ireland samt Internationale Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie. Redogörelser för nyutkommen litteratur i de båda ämnen, liturgik och hymnologi, samt noggranna register kompletterar årsbokens rika innehåll.

Allan Arvastson

AKTUELLT

Rapport från Lutherska Världsförbundets studie- verksamhet

Lutherska Världsförbundet har en studiekommision som sammanträder årligen och ett sekretariat i Genève varifrån studieaktiviteterna organiseras. Studier av forskningskaraktär bedrivs inte så mycket av staben i Genève som av The Institute for Ecumenical Research i Strasbourg och av de forskare som genom respektive medlemskyrkor samarbetar med LVF i en eller annan form.

1982 förlades studiekommisionens möte till Bad Saarow utanför Berlin. Våren 1983, närmare bestämt den 11 till den 20 april, samlas ett femtiotal deltagare till kommissionssammanträde i Sigtuna. Sverigebesöket äger rum på inbjudan från Lutherska Världsförbundets svenska nationalkommitté och Lutherhjälpen, vars ordförande biskop Helge Brattgård är svensk representant i LVFs studiekommision.

Fredsfrågan och lutherjubiléet

De intensiva förberedelserna inför lutherjubiléet och de kyrkliga ungdomarnas fredsengagemang satte sin prägel på kommissionssammanträdet i Östtyskland 1982. Deltagarna gavs tillfälle att i smågrupper besöka en rad olika platser och församlingar för att lära känna arbetssituationen inifrån.

En grupp fick träffa pastor Brettschneider, som berättade hur han kommit på idén med fredsmärket som orsakat sådan uppståndelse i officiella kretsar. När han såg avbildningen av den sovjetiska statyn, som föreställer en man som smider ett svärd till en plog i jugendweiheläroböckerna, slog det honom att den kunde avbildas på tyg och tryckas som ett fredsmärke utan att tryckfrihetsbestämmelserna överskreds. Att Sovjet skänkt en kopia av originalstatyn i Moskva till FN-högkvarteret i New York gjorde inte bilden mindre användbar. Hänvisningen till Mika 4 lär

också stå ingraverad på sockeln till statyn i New York.

Lite tillspetsat skulle man kunna säga, med en av kommissionsmedlemmarna, att det tycktes föreligga en ideologisk kampsituation i Östtyskland med statliga försök att utnyttja den historiske personen Martin Luther och kyrkliga försök att aktualisera fredsfrågan med användande av den statliga fredssymbolen – med tillägg av ett bibelord (som tyvärr saknas på RKUs svenska kopia av fredsmärket).

Status confessionis och civil religion

När samma studiekommision nu planerar att besöka Sverige är det angeläget att den får en inblick i våra förhållanden så att inte de vanliga missförstånden om vårt land får ytterligare spridning. Många har av massmedia fått intrycket att vi endast diskuterar två ämnen i Sverige, nämligen stat-kyrka förhållanden och kvinnoprästfrågan. Förvåningen är stor när man får höra om evangelisationskampanjer i flera stift.

För egen del räknar studiekommisionen med att aktualisera två ämnen i seminarieform under sammanträdesdagarna. Det ena gäller vilka frågor som har "status confessionis" och härleder sig från generalförsamlingens uttalande om apartheidpolitiken i södra Afrika 1977. Det andra berör projektet om "civil religion" dvs den folkreligiositet som sekulariserade samhällen visar prov på när exempelvis ljus tänds på gravarna utan samband med kyrkobesök och kristna böner. Det första ämnet har kanske nya tillämpningsområden. Studiekommisionens ordförande har ställt frågan om inte kärnvapen användning är en bekännelsefråga för kristna, dvs. om inte det också har "status confessionis". Detta och mycket annat som framgår av följande titlar kommer att behandlas av studiekommisionen 1983.

För den som vill studera några av LVFs rapporter och skrifter kan följande rekommenderas:

The ministry in the Church, Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, LWF 1982 (sv. övers. av L. Thunberg: Det andliga ämbetet i kyrkan, Nordiska Ekum. Inst.).

- LWF Report nr 10, *Lutheran/Roman Catholic Discussion on the Augsburg Confession*, Documents 1977–1981, edited by Harding Meyer, August 1982.
- LWF Report nr 11/12, . . . *that the Gospel may be sincerely preached throughout the world*. A Lutheran perspective on Mission and Evangelism in the 20th Century by James Scherer, November 1982.
- LWB-Studien, *Christliche Etik und Eigentum*, herausgegeben von Béla Harmati, November 1982 (även eng. upplaga).
- Eckehart Lorenz, editor, *How Christian are Human Rights?* LWF 1981.
- A Lutheran agenda for worship*, Resource materials for the Churches' study in the area of worship, LWF 1979.
- Anza A. Lema, *Children in conversation with God*, LWF 1979.
- LWF European consultation for Women*, Vienna, Austria 1979.
- The ministry of all baptized believers*, Resource materials for the Churches' study in the area of ministry, LWF 1980 (kommer i reviderad upplaga tillsammans med rapporten från konsultationen om biskopsämbetet, dec. 1982).
- För åren 1970–1981 finns en bibliografi i *LWF Documentation*, No 10, Dec 1981.

Tord Harlin

Diskussionsinlägg

Ang. svar på Kurt Berglings artikel

Redaktionen för STK har välvilligt erbjudit mig möjlighet att gå i svaromål på Kurt Berglings debattartikel i detta häfte. Då artikeln emellertid tillkommit i omedelbar anslutning till ett befordringsärende, finner

jag det direkt opassande att lämna ett genmäle just nu. Jag ber dock att få återkomma när tidpunkten för denna typ av debatt är mera lämpligt vald, dvs efter nämnda befordringsärende.

Hans Åkerberg